# توضیحاتِ حسن

شرح اردو

# مُلّا حسن

مولینا بدرُ الدّجیٰ رضوی مِصباحی

صدرُ المدرسین دارُ العلوم عربیّہ اشرفیہ ضیاءُ العلوم، خیرآباد، مئو

ناشر

مکتبۃُ البدر خیرآباد مئو (یوپی)

من لم يعرف المنطق
فلا ثقة له في العلوم اصلا (امام غزالی)

ذرّے مہر قدس تک تیرے توسط سے گئے
حدِ اوسط نے کیا صغریٰ کو کبریٰ نور کا
(امام احمد رضا)

# توضیحاتِ احسن

شرح اردو

# مُلّا حسن

سلم العلوم
علامہ قاضی محب اللہ بہاری علیہ الرحمہ

ملّا حسن
ملّا محمد حسن فرنگی محلی لکھنوی علیہ الرحمہ

مولانا بدر الدجیٰ رضوی مصباحی
صدر المدرسین دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیرآباد، مئو

ناشر
مکتبۃ البدر خیرآباد، مئو (یوپی)

# ”صاحب سلّم العلوم علامہ قاضی محبّ اللہ بہاری علیہ رحمۃ الباری“

(بقلم مولانا محبوب احمد صاحب عزیزی استاذ شعبۂ عالیہ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد، مئو۔)

آپ کا نام محب اللہ بہاری ابن عبدالشکور عثمانی حنفی ہے، گیارہویں صدی ہجری میں صوبہ بہار کے غیر معروف گاؤں ”کڑا“ میں پیدا ہوئے جو خطۂ محب علی پور پرگنہ میں آتا ہے، عنفوانِ شباب میں ابتدائی اور متوسط درجات کی کتابیں منتخب اساتذہ مثلاً حضرت شیخ قطب الدین ابن عبدالحلیم انصاری سہالوی وغیرہ سے پڑھیں منتہی کتابوں کے درس کے لئے علامہ سید قطب الدین حُسینی کی خدمت میں شمس آباد قنوج حاضر ہوئے اور آپ کی بارگاہ اقدس میں زانوئے تلمذتہ کیا، پوری حاضر دماغی اور دلجمعی کے ساتھ آپ کے درس میں شریک ہوتے رہے یہاں تک کہ آپ سے اکتسابِ فیض کرتے ہوئے زیورِ علم وفضل سے آراستہ وپیراستہ ہوئے۔

صاحب مآثر الکرام نے آپ کو علم وفن کا سمندر اور ستاروں کے درمیان بدرِ کامل قرار دیا ہے، جو آپ کی عبقریت اور جلالت علمی پر شاہد عدل ہے۔

علامہ قاضی محب اللہ بہاری علیہ الرحمہ صرف دینی اور علمی اعتبار سے ہی ممتاز ترین حیثیت کے حامل نہیں تھے بلکہ دنیاوی لحاظ سے بھی ترقی درجات کے نقطۂ عروج پر تھے جو دینی علم اور مذہبی شغف رکھنے والوں کے لئے معراجِ کمال تھا، سوانح نگاروں نے تحریر کیا ہے کہ جب آپ تحصیل علم سے فارغ ہوکر حیدرآباد دکن پہونچے اور شہنشاہِ ہند حضرت اورنگ زیب عالمگیر کی خدمت میں باریابی کا شرف حاصل کیا تو آپ کے حُسن اخلاق، امانت ودیانت اور علم وفضل سے متاثر ہوکر شہنشاہِ عالمگیر نے آپ کو لکھنؤ کی ایک عدالت کا مجسٹریٹ مقرر کردیا۔ اس طرح سے آپ کو یہ نمایاں اعزاز عطا ہوا کہ منصبِ قضا سے بھی بہرہ ور ہوئے۔

جب حضرت اورنگ زیب عالمگیر علیہ الرحمہ نے اپنے شاہزادے شاہِ عالم کو کابل افغانستان کی گورنری کے منصب پر مامور فرمایا تو حضرت علامہ بہاری بھی شہزادے کی معیت میں کابل پہونچے اور جب شاہِ عالم حضرت عالمگیر کے وصال کے بعد مملکتِ ہندوستان کا واحد فرمانروا منتخب ہوکر ہندوستان لوٹا تو علامہ بہاری کی شانِ تمکنت اور جاہ وحشمت کا سورج نصف النہار پر چمکنے اور دمکنے لگا، شاہِ عالم نے آپ کی خدماتِ جلیلہ سے متاثر ہوکر آپ کو شیخ الاسلام کے عظیم منصب سے سرفراز فرمایا۔ شہنشاہ نے اِسی پر بس نہیں کیا بلکہ آپ پر عطیات کے دروازے کھول دیئے اور کچھ دنوں کے بعد فاضل خان کے بلندوبالا اور پروقار خطاب نے آپ کی شخصیت میں چار چاند لگا دیئے۔

مختلف علوم وفنون میں آپ نے کئی قابلِ ذکر کتابیں تصنیف فرمائیں، اصولِ فقہ میں مسلم الثبوت جیسی شاہکار کتاب تصنیف فرمائی جسے درسِ نظامیہ کی تمام کتابوں پر برتری نہیں تو انفرادی مقام ضرور حاصل ہے، معقولات میں سلّم العلوم جیسا متن تحریر فرمایا ہے، جس نے منطقی دنیا میں ہلچل مچادیا، جس پر بہت سارے محققین فضلاء نے موشگافی کرتے ہوئے شروح وحواشی تحریر کئے، یہاں تک کہ وہ وقت بھی آپہونچا جبکہ معقولات ومنقولات کا یہ آفتابِ عالمتاب گیارہ سوانیس ۱۱۱۹ھ میں غروب ہوگیا۔

## شارح سُلّم

# ملا محمد حسن فرنگی محلی

۱۱۹۹ھ

بقلم حضرت مولانا ساجد رضا مصباحی استاذ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف (یو.پی.)

مُلّا محمد حسن بن غلام مصطفیٰ فرنگی محلی (وصال ۱۱۹۹ھ) خانوادۂ علم وادب فرنگی محل کے چشم وچراغ اور جلیل القدر عالم دین تھے، آپکو منقولات کی مختلف شاخوں پر کامل دسترس حاصل تھی جب کہ معقولات میں درجۂ امامت پر فائز تھے۔

**نام ونسب:** — مُلّا محمد حسن بن قاضی غلام مصطفیٰ بن مُلّا اسعد بن قطب الدین شہید انصاری لکھنوی۔

**تعلیم وتربیت:** — آپ کی ولادت باسعادت گہوارۂ تہذیب وثقافت لکھنؤ میں ہوئی اور وہیں کے علمی وادبی ماحول میں پروان چڑھے، ابتدائی کتابوں کی تعلیم اپنے ماموں مُلّا کمال الدین فتح پوری سے حاصل کی اور منتہی کتب درسیہ کی تکمیل کے لئے استاذ الہند مولانا نظام الدین بن قطب الدین فرنگی محلی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور مختلف علوم وفنون میں مہارت حاصل کی۔

**علمی کمال:** — مُلّا محمد حسن بچپن ہی سے ذہین وطباع تھے، فطری ذہانت اور تحقیق وجستجو کے سبب دوران سبق مصنف، شارح اور محشی کی عبارتوں پر معقول اعتراضات پیش فرماتے، ایک دن اپنے استاذ مُلّا نظام الدین انصاری سے کسی منطقی مسئلے پر گفتگو فرما رہے تھے، استاد نے فرمایا: شیخ نے شفا میں اس مسئلے کے تعلق سے یہ فرمایا ہے، تم اس کے خلاف کیوں کہہ رہے ہو؟ مُلّا حسن نے بادب کہا: حضور! معقولات میں تقلید نہیں کی جا سکتی، شیخ نے شفا میں یہ کہا ہے میں یہ کہتا ہوں۔

درج بالا واقعہ سے مُلّا حسن کے فنی کمال، جودت طبع اور علمی گیرائی وگہرائی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں علماء کا عام تاثر یہ تھا کہ اگر مُلّا حسن شیخ ابن سینا سے معقولات میں مقابلہ کرتے تو ان پر غالب آ جاتے۔

مُلّا محمد حسن کا حافظہ بڑا قوی تھا، خاندان فرنگی محل میں آپ سے زیادہ ذکی وذہین کوئی نہیں گزرا، آپ کو مراجعت کتب کی ضرورت کبھی پیش نہیں آتی، متعدد کتب درسیہ کی عبارتیں آپ کو زبانی یاد تھیں، یہاں تک کہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ کی عبارتوں میں اگر کہیں کتابت کی غلطی ہوتی یا چند سطریں چھوٹ گئی ہوتیں تو آپ اپنی یادداشت کے مطابق درست فرما دیا کرتے اور جب صحیح شدہ نسخوں سے اس کا مقابلہ کیا جاتا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں آتا۔



**بیعت وخلافت:** — آپ عارف باللہ حضرت اسحاق خاں شاہ جہاں پوری سے بیعت تھے، شاہ عبد الرزاق ہاشمی نے آپ کو خلافت سے نوازا تھا۔

**درس وتدریس:** — مولانا عبد الاعلیٰ بن نظام الدین فرنگی محلی کے شاہ جہاں پور ہجرت کے بعد مُلّا محمد حسن فرنگی محلی مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور تقریباً بیس سال تک تشنگان علوم وفنون کو سیراب فرماتے رہے، تصنیف وتالیف کا مشغلہ بھی جاری رہا۔

اپنے پیش رو مولانا عبد الاعلیٰ بن نظام الدین ہی کی طرح مُلّا محمد حسن بھی ایک مذہبی مناقشہ کی وجہ سے لکھنؤ سے ہجرت کر کے شاہ جہاں پور تشریف لے گئے اور سید مدن میاں کے یہاں قیام فرمایا، مدن میاں مہمان نواز، علم دوست اور خوش خلق آدمی تھے انھوں نے آپ کی بڑی خدمت کی۔

کچھ دنوں بعد ضابطہ خاں بن نجیب الدولہ شاہ جہاں پوری نے معقول مشاہرہ مقرر کر کے دارانگر کا مدرسہ آپ کے سپرد کر دیا، آپ ایک عرصے تک یہاں درس وتدریس میں مصروف رہے، پھر بعض نامساعد حالات کے سبب دارانگر چھوڑ کر دہلی چلے گئے اور شاہ عالم کی صحبت اختیار کر لی۔ کچھ ہی عرصے بعد ضابطہ خان نے دوبارہ آپ کو شاہ جہاں پور بلایا اور عزت واحترام کے ساتھ دارانگر مدرسے کی ذمہ داریاں آپ کے سپرد کر دیں۔

ان دنوں ملکی حالات نہایت ابتر تھے، ملک کے طول وعرض میں بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا، ضابطہ خاں جنگی تیاریوں میں مصروفیت کے سبب مدرسہ کے نظم ونسق کی طرف توجہ نہ دے سکا، مدرسے کے انتظامی حالات ناگفتہ بہ ہو گئے مُلّا محمد حسن ان حالات سے تنگ آ کر رام پور تشریف لے گئے، نواب فیض اللہ رام پوری نے آپ کا زبردست استقبال کیا اور خطیر مشاہرہ مقرر کر کے مدرسہ عالیہ (عربی کالج) رام پور کی تمام تر ذمے داریاں آپ کے سپرد کر دیں، مُلّا محمد حسن آخر عمر تک یہیں درس وتدریس میں مصروف رہے۔

**ازواج واولاد:** — مُلّا محمد حسن نے علمائے فرنگی محل میں سب سے زیادہ شادیاں کیں، آپ کے کل پانچ عقد ہوئے، پہلا عقد مولانا احمد عبد الحق کی صاحب زادی سے ہوا جن سے پانچ صاحب زادیاں ہوئیں، دوسرا عقد لکھنؤ کی ایک اجنبی عورت سے ہوا جن سے دو صاحب زادے عبد اللہ اور عبد الرزاق پیدا ہوئے، تیسرا عقد صفی پور میں ہوا جن سے صرف ایک صاحب زادہ غلام دوست محمد پیدا ہوا، چوتھا اور پانچواں عقد رام پور میں ہوا، پانچویں زوجہ سے دو صاحب زادے محمد اسحاق اور محمد یوسف پیدا ہوئے۔

**تصانیف:** — اللہ تعالیٰ نے آپ کے اندر بے شمار خوبیاں ودیعت فرمائی تھیں، آپ باکمال مدرس ہونے کے ساتھ ساتھ بہترین مصنف بھی تھے، جس موضوع پر قلم اٹھاتے تحقیق وتدقیق کے دریا بہاتے، آپ کا اسلوب بیان اور طرز گفتگو نہایت

عمدہ اور باوزن ہوا کرتا ہے، نکتہ آفرینی آپ کا خصوصی وصف ہے، معقولات میں تقلید کے بجائے اجتھاد کا نظریہ رکھتے تھے، آپ کے زرنگار قلم سے درج ذیل متون وشروح اور حواشی رقم ہوئے۔

(۱) شرح مسلم الثبوت، (۲) حاشیہ برصدرا، (۳) حاشیہ شمس بازغہ، (۴) حاشیہ زواہد ثلثہ، (۵) معارج العلوم (متن منطق میں)، (۶) غایۃ العلوم، (متن حکمت میں) (۷) شرح سُلّم جو ملاحسن کے نام سے معروف ومقبول ہے۔

سُلّم کی متعدد شرحیں لکھی گئیں لیکن جو طرز معقول اور نکتہ آفرینی ملاحسن میں ملتی ہے دوسری شرحیں اس سے خالی ہیں، یہی وجہ ہے کہ مستند علماء نے اس کی طرف توجہ دی اور اس پر حواشی وتعلیقات لکھ کر اس کی اہمیت کو دوبالا کر دیا۔

**وفات:** — رام پور کے دوران قیام ۳ رصفر ۱۱۹۹ھ بہادر شاہ ظفر کے زمانے میں مالک حقیقی سے جا ملے اور رام پور ہی میں مدفون ہوئے، کسی عقیدت مند نے آپ کی تاریخ وفات ''حسن فاضل محسن بود'' سے نکالی ہے۔
۱۱۹۹ھ

**ماخذ ومراجع:**- علمائے فرنگی محل، از مفتی عنایت اللہ
تذکرہ کاملان رام پور
نزہۃ الخواطر، از مولانا عبدالحی لکھنوی
ظفر المحصلین، از مولانا حنیف گنگوہی۔



# شارح ملاحسن

## مولٰینا بدرالدجیٰ رضوی مصباحی صدرالمدرسین دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد مئو

بقلم حضرت مولٰینا خالد کمال اشرفی استاذ جامعہ ابوالغوث، جامعہ نگر غازیپور۔

موزوں قد، سڈول بدن، حساس دل، بشاش چہرہ، کشادہ پیشانی، چمکتی آنکھیں، رخسار پر ابھری ہوئی لمبی موزوں ناک، پھیلی ہوئی گھنی داڑھی، طبیعت مرنجان مرنج، بزرگوں میں نیازمند، احباب میں سنجیدہ چھوٹوں پر سراپا کرم، منطقیانہ فکر، محققانہ گفتگو، حکیمانہ خاموشی، زبردست قوت ارادی، بلند پایہ مدرس عمدہ مصنف، اچھے شاعر، شعلہ بیان خطیب یہ ہیں حضرت مولانا بدرالدجیٰ رضوی مصباحی ابن الحاج عبدالحمید ابن الحاج دین محمد ابن ظہور احمد.........

مارکشیٹ پر درج تاریخ پیدائش کے مطابق ۱۹ر مارچ ۱۹۶۲ء کو سنت کبیر نگر کے ایک کوردہ اور پسماندہ گاؤں مہندوپار میں ایک دیندار گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گھر سے متصل مدرسہ عزیزیہ شمس العلوم میں حاصل کی اور فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں احمدیہ معراج العلوم دھرم سنگھوا بازار میں پڑھیں مزید تحصیل علم کے لئے والدین کریمین کے حکم اور مقامی علماء کے ایماء پر ہندوستان کی شہرۂ آفاق درسگاہ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور حاضر ہوئے۔ اور درجۂ ثالثہ میں داخلہ لے کر جامعہ کے فقید المثال اور وحید عصر اساتذہ سے تحصیل علم کرتے رہے آپ کی جہدِ مسلسل اور سعیٔ پیہم سے وہ وقت بھی آیا جب آپ نے فرسٹ ڈویژن سے سندِ فضیلت حاصل کی اور عرس حافظ ملت کے تاریخ ساز موقعہ پر دستارِ فضیلت سے نوازے گئے۔ اسی دوران الہ آباد بورڈ سے فاضلِ دینیات، فاضل طب اور درجات عالیہ کے دیگر امتحانات بھی پاس کیے۔

**رفقاء درس:** — آپ کے رفقاء درس میں چند قابل ذکر اسماء مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مفتی محمد معراج القادری فیض آباد، (۲) مولٰینا حافظ مسیح احمد کلکتہ، (۳) مولٰینا حافظ فتح احمد بستی، (۴) مولٰینا حافظ سید علیم الدین اعظم گڑھ، (۵) مولٰینا عبدالرحمٰن بستی، (۶) مولٰینا مفتی عبدالسلام گونڈہ، (۷) مولٰینا ممتاز احمد سہرسہ، بہار۔ (۸) مولٰینا علاء الدین ایس کے نگر۔ (۹) مولٰینا مفتی غلام حیدر سیتامڑھی بہار۔ (۱۰) مولٰینا محمد یعقوب بستی۔

**قابل ذکر اساتذہ:** — بحرالعلوم حضرت علامہ مفتی عبدالمنان صاحب مبارکپور، محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب گھوسی، شیخ القرآن حضرت علامہ عبداللہ خانصاحب عزیزی، حضرت علامہ عبدالشکور صاحب، پلاموں بہار، حضرت علامہ اسرار احمد صاحب، مبارکپور۔ حضرت علامہ نصیرالدین صاحب بہار، حضرت علامہ یٰسین اختر صاحب مصباحی، علامہ

افتخار احمد صاحب گھوسی، مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی، مولانا اعجاز احمد صاحب مبارکپور، قاری ابوالحسن صاحب

بعد فراغت آپ ایک سال تک عزیز ملت حضرت سربراہِ اعلیٰ صاحب جامعہ اشرفیہ مبارکپور کے حکم سے جامعہ کے شعبۂ تبلیغ وارشاد سے منسلک رہے، پھر مشرقی یوپی کی مشہور درسگاہ دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد کی مجلس منتظمہ کے صدر مخیر قوم وملت جناب الحاج سیٹھ اقبال احمد صاحب کے اصرار پر خیرآباد تشریف لائے اور دار العلوم کے شعبۂ عالیہ میں نائب عالیہ کے عہدہ پر آپ کا تقرر ہوا، سالوں تک اسی عہدے پر فائزرہ کر اپنے فرائض بحسن وخوبی انجام دیتے رہے، اور وقتاً فوقتاً کارگزار صدر المدرسین کی ذمہ داریاں بھی نبھاتے رہے۔ پھر ۲۰۰۲ء میں مجلس منتظمہ نے آپ کی مدبرانہ، منتظمانہ اور عالمانہ صلاحیتوں کے پیش نظر پرنسپل کے اعلیٰ ترین عہدہ پر آپ کو نامزد کیا۔ ۲۰۰۲ء سے تاحال صدر المدرسین کے ممتاز ترین منصب پر فائزرہ کر باوقار اور باصلاحیت اساتذہ کی ٹیم کے ساتھ اپنی ذمہ داریاں بحسن وخوبی نبھار رہے ہیں۔

آپ کو تفہیم کتب پر مکمل دسترس حاصل ہے۔ مشکل سے مشکل ترین مباحث کو پانی پانی کر کے سمجھانے کا فن آپ بخوبی جانتے ہیں۔

**حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ:** — آپ کی طویل ترین تدریسی خدمات سے متاثر ہوکر جامعہ حضرت قطب الدین بختیار کاکی دہلی نے جشن معراج النبی کے موقعہ پر امیر القلم علامہ یٰسین اختر مصباحی کے ہاتھوں سے ۲۰۰۸ء میں آپ کو حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ سے سرفراز کیا۔ اور مبلغ ۵۰۰۰ روپئے نقد پیش کئے۔

**خطابت:** — آپ ایک ہردلعزیز خطیب بھی ہیں، زمانۂ طالب علمی ہی سے آپ میں خطابت کا جوہر نکھرنے لگا تھا، یوم رضا کے موقع پر الجامعۃ الاشرفیہ کے طلباء کے مابین ہونے والے تقریری مقابلہ میں منتخب عناوین پر ہرسال حصہ لیتے رہے اور پہلی پوزیشن حاصل کرتے رہے، یہاں تک کہ طلباء جامعہ اور گردوپیش میں آپ کی پرجوش خطابت کی شہرت پھیل گئی۔ اور اطراف وجوانب میں ہونے والے جلسوں میں زمانۂ طالب علمی ہی سے مدعو کئے جانے لگے۔

دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد سے متصل جامع مسجد میں بیس (۲۰) سال سے مختلف عناوین پر نہایت ہی مؤثر انداز میں خطابت کا جوہر لٹار ہے ہیں۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف صوبوں اور خطوں میں آپ کی بڑی کامیاب اور معرکۃ الآرا تقریریں ہوتی ہیں۔ تقریر وخطات میں معنویت ومقصدیت سلاست وروانی برجستگی وبے ساختگی، فصیحانہ الفاظ، ترشے ترشائے جملے، اچھوتا طرز تکلم، برمحل اشعار کی جلوہ سامانیاں بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ بقولِ غالب۔

ہیں اور بھی دنیا میں سخنور بہت اچھے
کہتے ہیں کہ غالبؔ کا ہے انداز بیاں اور



**تصنیف وتالیف:** — زبان کے ساتھ ساتھ آپ قلم کے بھی دھنی ہیں آپ کا اشہب قلم مختلف موضوعات پر یکساں طور پر اپنی جولانی فکر دکھاتا ہے تدریسی تقریری بے پناہ معروفیات کے باوجود آپ کی درج ذیل کتابیں معرض وجود میں آئیں۔

فضیلت رمضان، زاد الحرمین، مخزن طب، توضیحات احسن (شرح ملا حسن)

**شعروشاعری:** — آپ محض نثر ہی کے نہیں بلکہ شعروسخن کے بھی شہریار ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ آپ کا کوئی شعری مجموعہ ابتک منظر عام پر نہیں آیا ہے مگر جس دن آپ کا نعتیہ مجموعہ منصۂ شہود پر آئے گا اس دن آپ ایک قادر الکلام شاعر سے بھی متعارف ہوں گے۔

راقم السطور ان دنوں جماعت خامسہ کا طالب علم تھا دار العلوم کی جامع مسجد میں حجاج کرام کی الوداعی تقریب تھی جس میں دار العلوم کے اساتذہ کے ساتھ استاذ الشعراء جناب اوجؔ اعظمی چریاکوٹی بھی جلوہ افروز ہوئے تھے ایک مترنم طالب علم نے آپ کا نعتیہ کلام پیش کیا جس کا مقطع یہ ہے۔

پیغام کاش لائی بادِ صبا کسی دن — اے بدرؔ چل مدینہ آقا بلا رہے ہیں

جسے سن کر استاذ الشعراء خوشی سے اچھل پڑے اور آپ کی شاعرانہ لیاقت پر کچھ اس طرح تأثر پیش کیا۔

”اب تک مولانا بدر الدجیٰ کو میں ایک مصنف، مقرر اور مدرس کی حیثیت سے جان رہا تھا، لیکن آج مجھے معلوم ہوا کہ آپ اچھے شاعر بھی ہیں۔“

شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ آپ کی تصنیف مخزن طب کی تقریظ پہ رقم طراز ہیں:

”جناب مولانا بدر الدجیٰ صاحب مصباحی زید مجدہٗ نوجوان علماء میں ایک ممتاز حیثیت کے مالک ہیں، اچھے مدرس، اچھے مقرر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ معاملہ فہم صائب الرائے شخص بھی ہیں اور اب فن طب پر ان کی یہ تصنیف اس کی دلیل ہے کہ یہ ایک اچھے مصنف بھی ہیں اور ان کی کمند شوق کی رسائی اونچے سے اونچے مقام تک ہے۔ گویا کہ۔

زر بکف گل پیرہن رنگین قباء آتش بجام
ایک قطرہ سو طرح سے سرخرو ہوکر اٹھا

☆☆☆

# تقریظ

## شیخ المعقولات محقق فن حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب رضوی

شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیۃ، روناھی فیض آباد یو.پی.

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

امابعد۔ علم منطق ایک ایسا اہم ضروری علم ہے کہ انسان اس علم کے ذریعہ فکری غلطیوں سے محفوظ رہتا ہے اور عقول انسانی کی اس سے اصلاح ہوتی ہے اور قوت نظریہ وعملیہ پر کمال پیدا ہوتا ہے اور مقاصد ومطالب کے اثبات میں قدرت و اقتدار حاصل ہوتا ہے اپنے اسلاف نے ضرورت کے مطابق اس سے اشتغال رکھا ہے اور اس کی خوبیاں وفوائد بیان کئے اور اس علم وفن میں بہت سی کتابیں تصانیف فرمائیں حضرت حجۃ الاسلام امام غزالی علیہ الرحمۃ الباری اس علم سے متعلق فرماتے ہیں کہ من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلا اور امام طحاوی علیہ رحمۃ الباری فرماتے ہیں المنطق معیار العلم من لم یعرف لا یوثق بعلم اور امام الائمہ خاتم المحققین اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین وملت رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ منطق بلاشبہ مفید وبکار آمد علم ہے اور اکثر جگہ محتاج الیہ ہے اسی علم شریف کی کتاب ملاحسن جونہایت مشکل اور ادق کتاب ہے مدارس کے علماء وطلبہ اس کی اہمیت سے بخوبی واقف ہیں جو داخل درس نظامیہ ہے اب تک اس کی کوئی اردو شرح اپنوں کی فقیر کی معلومات کے مطابق معرض وجود میں نہ آسکی تھی محب مکرم حضرت مولانا بدر الدجیٰ صاحب مصباحی بستوی زید علمہ نے اس کی ضرورت کا احساس کیا چنانچہ موصوف نے اپنی علمی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے معتد بہ مقدار میں اس کی سلیس اردو زبان میں بہت عمدہ ومفید شرح کر کے طلباء علوم اسلامیہ پر احسان عظیم کیا، شرح نہایت عمدہ ومفید ہے مشکل وپیچیدہ مسائل ومباحث کو حتی الوسع آسان لفظوں میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور زیادہ تر قیل وقال اور غیر ضروری مباحث سے احتراز واجتناب کیا گیا ہے اور افراط وتفریط سے محفوظ ہے فقیر کی دعا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ اس شرح کو مقبول خواص علماء کرام وطلبہ عظام بنائے اور اس سے استفادہ کی توفیق رفیق بخشے اور حضرت مصنف زید مجدہ کو دنیا اور آخرت کی برکتوں سے نوازے اور دیگر کتابوں کے حواشی وشروح لکھنے کی اخلاص وخلوص کے ساتھ توفیق عطا فرمائے۔

آمین۔ بجاہ حبیبہ الکریم صلی اللہ المولیٰ تعالیٰ علیہ وسلم.

فقط محتاج دعا

**شبیر حسن رضوی غفرلہ القدیر القوی**

خادم الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد، یو. پی۔





بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# تأثر

## ماہر علوم وفنون حضرت علامہ الحاج شمس الھدیٰ صاحب مصباحی، استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور، اعظم گڑھ

الحمد للہ وحدہٗ والصلوٰۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ و علی الہ وجمیع من صحبہ وسائر من تبعہ.

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ علم منطق سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

منطق علوم الیہ سے ہے اور آلات ووسائل کے لئے حکم مقصود کا ہوتا ہے، مگر اسی وقت تک کہ وہ بقدر توسل اور بقصد توسل سیکھے جائیں اس طور پر وہ بھی مورد فضائل ہیں، ایک جگہ اور فرماتے ہیں "منطق بلاشبہ مفید اور کار آمد اور اکثر جگہ محتاج الیہ ہے" مطلقاً علوم عقلیہ کی تعلیم وتعلم کو ناجائز بتانا جہالت شدیدہ اور سفاہت بعیدہ ہے منطق سے استعداد آنا منظور ہے۔"

امام غزالی، امام رازی، امام طحطاوی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہم نے بھی اس علم کو اہمیت دی ہے۔ "من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلا."

امام احمد رضا قدس سرہٗ نے معقولات میں جن کتب کے درس وتدریس کے لئے ارشاد فرمایا ہے انھیں میں شرح سلم العلوم معروف بملا حسن کا بھی تذکرہ فرمایا ہے یہ کتاب درسیات نظامیہ میں خاصی اہمیت کی حامل ہے۔ اس شرح سے عبارت فہمی، نکات آفرینی اور علمی بحث وتمحیص کا سلیقہ اور شعور ملتا ہے۔

استاذ العلماء جلالۃ العلم حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علمی استعداد وصلاحیت اور فنی قابلیت ولیاقت پیدا کرنے میں جن پانچ کتب کو کافی مؤثر قرار دیا ہے ان میں "ملاحسن" بھی ہے، اس کتاب کی بہت سی شرحیں اپنوں نے کم اور غیروں نے زیادہ کی ہیں، غیروں میں اکثر کا حال تو یہ ہے کہ متن وشرح کا مفہوم کچھ ہے، اور وہ اپنی الگ الاپ رہے ہیں، بس ان دو بہروں والا معاملہ ہے کہ ایک نے دوسرے کو سلام کیا تو اس نے جواب میں کہا بیگن توڑ رہا ہوں، اہل وعیال کی خیریت دریافت کیا تو بولا سب کو بھون کر کھاؤں گا۔ یعنی سوال از آسماں جواب از ریسماں۔ پھر بھی ایسی شرحوں کو ہمارے طلبہ تو طلبہ بعض علماء بھی اپنی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔

ہم بہت مشکور ہیں فاضل جلیل حضرت مولانا بدر الدجیٰ مصباحی زید مجدہٗ صدر المدرسین مدرسہ ضیاء العلوم خیرآباد مئو کے جنھوں نے ملاحسن کے مبحث مطالب تک کی بزبان اردو شرح فرمائی ہے۔ جس کا انداز بیان سلیس اور سہل ہے مختصر لفظوں میں روح بحث اور اصل مقصود کو ذہن نشین کروانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ خدائے تعالیٰ اس شرح کو علوم اسلامیہ کے طلبہ وعلماء میں مقبول عام بنائے۔ اور مولانا موصوف کو اس طرح کی مزید درسی خدمات کی توفیق رفیق سے نوازے۔ آمین۔ بجاہ حبیبہ الکریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم.

شمس الھدیٰ عفی عنہ

خادم تدریس جامعہ اشرفیہ، مبارکپور اعظم گڑھ، (یو. پی.)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العٰلمین و الصلوٰۃ و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین محمد و آله وصحبه أجمعین، سبحانهٗ الظاهر انه اسم بمعنی التسبیح و منصوب بفعل مضمر و هو سبحت و التسبیح التنزیه وهو التبری عن السوء و التفعیل قد یکون بایجاد الفعل فیطاوعه فعل من الانفعال مثلاً کما فی قطعته فانقطع وهو مستحیل فی جنابه تعالیٰ و قد یکون بإنتساب الفعل بالاعتقاد او بالقول او بالاشارۃ عن الجوارح وقد یکون بدلالة الحال فیشمل التسبیح القهری ایضاً والاربعة الاخیرة متحققة فی جنابه تعالیٰ فالثلثة الاول منها تختص بذوی العقول من المسبحین والاخیر یشمل الکل.

**ترجمہ:-** ساری تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے جوساری کائنات کا پالنہار ہےاور درود وسلام ہوانبیاء اور مرسلین کے سردار محمد ﷺ پراوران کی آل اوران کے تمام اصحاب پر۔ سبحانہ پاکی ہے اسے ظاہر یہ ہے کہ سبحانہ اسم مصدر ہے جو تسبیح کے معنی میں ہے اور فعل مضمر سے منصوب ہے اور وہ فعل سبّحت ہے اور تسبیح کا معنی تنزیہ ہے اور تنزیہ بری چیز سے برآت کو ظاہر کرنا ہے اور تفعیل کا باب کبھی فعل کے ایجاد کے لئے آتا ہے۔ جس کی مطاوعت باب انفعال کا کوئی فعل کرتا ہے، جیسے میں نے اسے کاٹا تو وہ کٹ گیا اور یہ ایک ایسا معنی ہے جو باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور باب تفعیل کبھی انتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے اعتقاد سے ہو یا قول یا اعضا جوارح سے ہو اور کبھی تسبیح دلالت حال سے ہوتی ہے تو یہ تسبیح قہری کو بھی شامل ہے اور اخیر کی چاروں تسبیحات باری تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں ان میں تین شروع کی تسبیحات تسبیح کرنے والوں میں ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں اور آخری تسبیح ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو شامل ہے۔

**تشریح:**

## بحث اول

### سبحانہ

**اعتراض:-** مصنف نے حدیث رسول "کل أمر ذی بال لم یبدأ بحمد اللہ فھو أقطع" کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ انھوں نے اپنی کتاب کو اللہ تعالیٰ کی حمد سے نہیں شروع کیا ہے۔

**جواب:-** مصنف نے حدیث کی مخالفت نہیں کی ہے اس لیے کہ ذات باری تعالیٰ کی حمد کے لئے کسی مخصوص صیغہ کی وضع



نہیں ہوئی ہے، بلکہ ہر وہ لفظ جو اس کی تحمید و تقدیس اور تنزیہہ پر دلالت کرتا ہے اس سے اس کی حمد ہو جائے گی اب چاہے وہ مادۂ حمد سے ہو یا کسی اور مادہ سے ہو جیسے سبحان وغیرہ اور اس میں دفع تو ہم انحصار بھی ہے پھر کل جدید لذیذ بھی ملحوظ ہے۔ نیز حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں مذکور ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ حمد بالقلم ضروری ہے بلکہ حدیث میں مطلق حمد کی تاکید کی گئی ہے اب چاہے وہ حمد بالقلم ہو یا حمد باللسان۔ ہوسکتا ہے کہ مصنف نے حمد قلمی تو نہ کیا ہو حمد لسانی کر لی ہو۔

**اعتراض:-** سبحانہ کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور نہیں ہے، لہٰذا اضمار بلا مرجع کی خرابی لازم آتی ہے۔

**جواب:-** سبحانہ کی ضمیر کا مرجع بسم اللہ الرحمٰن میں جو لفظ اللہ کلمہ جلالت مذکور ہے وہی ضمیر کا مرجع ہے، یا رحمٰن یا رحیم ضمیر کا مرجع ہے۔

یہ جواب اس صورت میں ہے جب کہ بسم اللہ کو کتاب کا جز مانا جائے۔ دوسری تقدیر پر جواب یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر کی دلالت التزاماً مسبِّح بالکسر اور مسبَّح بالفتح پر ہوتی ہے۔ یہاں پر مسبح جس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے ضمیر کا مرجع ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ ہر قلب مومن میں موجود ہے لہٰذا مرجع کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں۔

## (بحث ثانی)

سبحان میں بظاہر تین احتمالات ہیں اسم مصدر ہے، مصدر ہے، علم مصدر ہے۔

**اسم مصدر:-** جو معنی حدثی پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق نہ ہوتا ہو۔

**مصدر:-** جو معنی حدثی پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق بھی ہوتا ہو۔

**علم مصدر:-** جو کسی ذات پر دلالت کرے اور وزن مصدر پر ہو۔

مذہب راجح یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے، مصدر اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اگر مصدر ہوگا تو مزید کا ہوگا یا مجرد کا، مزید کا مصدر نہیں ہوسکتا اس لیے کہ مزید کے مصادر میں سے کوئی بھی مصدر فعلان کے وزن پر نہیں آتا ہے، تاہم مجرد کا مصدر تو ہوسکتا ہے لیکن معنی غیر مناسب ہوگا کیوں کہ اس صورت میں اس کو کسی فعل محذوف کا مفعول مطلق ماننا پڑے گا جیسے سبح سبحانہ جس کا معنی ہوگا پاک ہوا اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا اور ظاہر ہے کہ یہ حمد کے تقاضے کے خلاف ہے اس لیے کہ مقام حمد یہ چاہتا ہے کہ اس میں حامد کا دخل ہو اور یہاں پر ایسا نہیں ہے لہٰذا لفظ سبحان مصدر نہیں ہوسکتا۔

اور سبحانہ علم مصدر بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ علم مضاف نہیں ہوتا اور یہ ضمیرۂ کی طرف مضاف ہے لہٰذا تیسری صورت کہ یہ اسم مصدر ہے متعین ہوگئی۔

اب چونکہ یہ فعل مقدر کا مفعول مطلق ہے اس وجہ سے منصوب ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحت اللہ سبحاناً یا

سبح اللہ نفسہ سبحانا. پہلی صورت میں یہ مفعول کی طرف مضاف ہوگا، اور دوسری صورت میں فاعل کی طرف مضاف ہوگا۔

فعل محذوف کی تقدیر اس لئے ضروری ہے کہ فعل چونکہ زمانہ کے ساتھ مقترن ہوتا ہے اس لئے حدوث اور تجدد پر دلالت کرتا ہے اور حمد کے شایان شان یہ ہے کہ وہ دوام اور استمرار پر دلالت کرے لہذا یہاں پر فعل کو مقدر مانا جائے گا ذکر نہیں کیا جائے گا ورنہ حدوث پر دلالت ہو جائے گی۔

## (بحث ثالث)

سبحان اسم مصدر ہے اور تسبیح کے معنی میں ہے جو کہ باب تفعیل سے آتا ہے اور تفعیل کی خاصیت مطاوعت ہے یعنی فاعل اپنے فعل کے ذریعہ مفعول میں اثر ڈالے اور مفعول اس اثر کو قبول کرے۔ جیسے قطعتہ فانقطع میں نے اسے کاٹا تو وہ کٹ گیا اس تقدیر پر سبحانہ کا جو تسبیح کے معنی میں ہے معنی یہ ہوا کہ میں نے اس کو پاک کیا تو وہ پاک ہوا اور اس سے استکمال بالغیر لازم آتا ہے جو کہ باری تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے اور یہ اس کے حق میں محال ہے۔

جواب یہ ہے کہ تفعیل ہمیشہ مطاوعت کے لئے نہیں آتا ہے بلکہ کبھی انتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے جیسے کفرتہ یا فسقتہ یعنی فعل کی نسبت کسی کی طرف کر دینا جیسے کہ مذکورہ مثال میں متکلم نے کفر اور فسق کی نسبت کو فلاں کی طرف کر دیا ہے۔

اب انتساب فعل کی متعدد صورتیں ہیں۔

(۱) انتساب فعل بالاعتقاد:- اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اعتقاد جازم ہو اور اذعان و یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے نقائص، عیوب اور حدوث و امکان وغیرہ سے مبرا ہے۔

(۲) انتساب بالقول:- اس کا مطلب یہ ہے کہ زبان سے مذکورہ تمام تنزیہات کا اقرار کیا جائے۔

(۳) انتساب بالجوارح:- اعضائے جوارح کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت، کبریائی اور علو ئے مرتبت کا اظہار کیا جائے۔ جیسے قیام، قعود، رکوع، سجود کے ذریعہ۔

اور کبھی دلالت حال سے بھی تسبیح ہوتی ہے کہ مسبح اپنے امکان و حدوث وغیرہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس کا خالق و صانع ہر قسم کے عیب سے مبرا ہے۔ یہ آخری تسبیح تسبیح فطری کو بھی شامل ہے۔ جو بلا اختیار کے صادر ہوتی ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب یہ جاننا چاہئے کہ یہاں پر تسبیح کا جو پہلا معنی ایجاد فعل ہے وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے لیکن آخر کے چاروں معنی کا تحقق ذات باری تعالیٰ کے لئے ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے اعتقاد کے ذریعہ یا قول کے ذریعہ



یا اعضائے جوارح کے ذریعہ یا دلالت حال کے ذریعہ تسبیح کو ذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب کر دے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ آخر کی چاروں تسبیحات میں سے تین پہلی تسبیحیں ذوی العقول کے ساتھ مختص ہیں۔ اور آخر ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کو عام ہے مگر یہ ان لوگوں کے قول پر ہے جو لوگ آیت کریمہ سبح لہ ما فی السموات والارض، اور وان من شیء الا یسبح بحمدہ کی تفسیر تسبیح حالی سے کرتے ہیں لیکن جو لوگ ایسا نہیں مانتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح سے اللہ تعالیٰ کو اس بات پر قدرت ہے کہ وہ انسان کو قوت گویائی اور نظر و فکر کی صلاحیت دی ہے جس کے ذریعہ وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح وغیرہ کرتا ہے ویسے ہی اس کو اس بات پر بھی قدرت ہے کہ وہ چرند و پرند، شجر و حجر، زمین و آسمان اور دیگر مخلوقات کو اس بات کی صلاحیت عطا فرما دے کہ وہ بھی انسانوں کی طرح اللہ تعالیٰ کی تسبیح قولی کرنے لگیں۔ اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ لہذا ان حضرات کے قول پر چاروں تسبیحات ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہیں۔

**ثم للتسبيح شبه بالمركبات الخارجية من الحقائق المتاصلة فيستدعي عللا اربعا فالمسبح هو العلة الفاعلية والقول والعمل والحال والاعتقاد كالعلة المادية وتخصيصاتها العارضة لها من اظهار التبرى عن كل سوء بمنزلة العلة الصورية و غايتها انعكاس اشعة التنزه الى المنزهين بالكسر فان المنزه بالفتح لا ينزه، من تنزيههم بل هم ينزهون به وهكذا حال الحمد والصلوٰة.**

**ترجمہ:-** پھر تسبیح کو حقائق واقعیہ اور مرکبات خارجیہ سے مشابہت حاصل ہے لہذا اس کے لئے چار علتیں درکار ہیں تو مسبح علت فاعلیہ ہے اور قول و عمل حال و اعتقاد علت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقص سے اظہار برأت کے ذریعہ وہ خصوصیات جو مسبح کو عارض ہوتی ہیں علت صوریہ کی منزل میں ہیں اور پاکی کی چمک کا پاکی بیان کرنے والوں کی جانب منعکس ہونا علت غائیہ ہے، اس لئے کہ جس کی پاکی بیان کی جائے (اللہ تعالیٰ) وہ تو خود پاک ہے ان کی پاکی بیان کرنے سے پاک نہیں ہوگا بلکہ یہ اس کی تسبیح کر کے خود پاک ہوں گے یہی حال حمد اور صلوٰۃ کا بھی ہے۔

**تشریح:-** چوتھی بحث کے طور پر شارح فرماتے ہیں کہ تسبیح ان مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہے جو خارج میں حقیقتاً موجود ہوں نہ کہ اختراعاً مشابہت اس امر میں ہے کہ جس طرح مرکبات خارجیہ کا صدور فاعل مختار سے ہوتا ہے اسی طرح تسبیح کا بھی اور جس طرح مرکبات خارجیہ کے آثار مرتب ہوتے ہیں اسی طرح تسبیح کے بھی۔

لہذا جس طرح سے اس نوعیت کے مرکبات خارجیہ علل اربعہ کو مشتمل ہوتے ہیں یونہی تسبیح بھی علل اربعہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

## علل اربعہ کی توضیح:۔

**علت:۔** جس کا کوئی اپنے وجود میں محتاج ہو جیسے کہ کرسی بڑھئی کی محتاج ہے۔ اس مثال میں بڑھئی علت ہے اور کرسی معلول۔

**معلول:۔** جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے کرسی اپنے وجود میں بڑھئی کی محتاج ہے اس مثال میں کرسی معلول ہے اور بڑھئی علت ہے۔

علت کی چار قسمیں ہیں:۔ (۱) علت فاعلی، (۲) علت مادی، (۳) علت صوری، (۴) علت غائی۔

**علت فاعلی:۔** مامنہ الشئ، جس نے کسی شئ کو وجود دیا ہو جیسے کرسی کو نجار نے وجود دیا ہے۔

**علت مادی:۔** مابہ الشئ بالقوۃ جس سے کوئی شئ بنے جیسے کرسی کے لئے لکڑی کے ٹکڑے۔

**علت صوری:۔** مابہ الشئ بالفعل، کسی شئ کی شکل وصورت کو علت صوری کہتے ہیں۔ جیسے کرسی کی شکل وصورت۔

**علت غائی:۔** مالاجلہ الشئ کسی شئ کی غرض وغایت کو کہتے ہیں جیسے کرسی پر بیٹھنا اس میں علت فاعلی اور علت غائی معلول کی حقیقت وماہیت سے خارج ہوتی ہیں اور علت مادی وصوری معلول کی ماہیت وحقیقت کا جز ہوتی ہیں۔ علت غائی تصور میں وجود معلول سے پہلے ہوتی ہے اور وجود میں معلول کے بعد ہوتی ہے۔ اور علت مادی وجود میں معلول سے مقدم ہوتی ہے۔

چونکہ تسبیح مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہے لہٰذا مرکبات خارجیہ کی طرح سے یہ بھی علل اربعہ پر مشتمل ہے تو مسبح علت فاعلیہ ہے اور قول وعمل حال اور اعتقاد علت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقص وعیوب حدوث وامکان سے ذات باری تعالیٰ کی اظہار، برائت کی مختلف تعبیریں علت صوریہ کی منزل میں ہے اور ان تنزیہات کے ذریعہ بندہ جو خود پاک وصاف ہوتا ہے یہ علت غائیہ ہے اس لئے کہ ان تنزیہات سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک اور مبرا نہیں ہوتی بلکہ بندے خود ان تنزیہات کی برکت سے منزہ اور پاک وصاف ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تو بذاتہ پاک وصاف اور منزہ ہے یہی حال حمد اور صلاۃ کا ہے یعنی جس طرح سے تسبیح علل اربعہ پر مشتمل ہے اسی طرح حمد اور صلاۃ بھی علل اربعہ پر مشتمل ہیں۔ حامد اور مصلی علت فاعلیہ ہیں حمد وصلاۃ کے الفاظ یا اعتقاد وغیرہ علت مادیہ کی منزل میں ہیں اور تخصیصات علت صوریہ کی منزل میں ہیں۔ حامد اور مصلی پر حمد وصلاۃ کی شعاؤں کا انعکاس علت غائیہ ہے۔

**اعتراض:۔** تسبیح کا مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہونا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرکبات خارجیہ سب فاعل مختار سے صادر ہوتے ہیں جبکہ تسبیح کی ایک قسم تسبیح قہری اور حالی ہے جو فاعل مختار سے صادر نہیں ہوتی اس لئے کہ شجر وحجر سے جو تسبیح ہوتی ہے اس میں شجر وحجر فاعل مختار نہیں ہیں۔



**جواب:۔** یہاں پر تسبیح کو جو مرکبات خارجیہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے یہ اکثر کے اعتبار سے ہے یعنی تسبیح کی اکثر قسمیں مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہوتی ہیں نہ کہ ہر ایک، للاکثر حکم الکل۔

**اعتراض:۔** شارح نے قول وعمل حال اور اعتقاد کو علت مادیہ کی طرح سے کیوں کہا ہے یعنی کاف تشبیہ کا کیوں داخل کیا گیا اسی طرح سے تخصیصات عارضہ کو علت صوریہ کی منزل میں کہا گیا کیوں علت صوریہ نہیں کہا گیا۔

**جواب:۔** اس لئے کہ قول وعمل حال اور اعتقاد اور تخصیصات عارضہ اجسام کی قبیل سے نہیں ہیں جبکہ علت صوریہ وعلت مادیہ اجسام کا خاصہ ہے۔

**ماأعظم شانہ حال من ضمیر سبحانہ بتقدیر القول ای مقولاً فی حقہ ما أعظم شانہ.**

**ترجمہ:۔** کیا ہی عظیم ہے اس کی شان یہ پورا جملہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے **مقولاً فی حقہ ما أعظم شانہ** کے قول کی تقدیر سے۔

**تشریح:۔**

### ما اعظم شانہ

ملاحسن فرماتے ہیں کہ ما اعظم شانہ کا پورا جملہ سبحانہ کی ضمیر ہ سے حال واقع ہے۔

**اعتراض:۔** حال کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جملہ خبریہ ہو ما اعظم شانہ جملہ انشائیہ ہے کیونکہ صیغہ تعجب ہے لہٰذا اس کا حال بننا درست نہیں ہے۔

**جواب:۔** ملاحسن اس اعتراض کے جواب کے طور پر فرماتے ہیں کہ قول بمعنی مقول کی تقدیر سے ما اعظم شانہ حال واقع ہے یعنی اصل عبارت یہ ہے کہ **سبحانہ مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ** اور یہ جملہ تحقیقی طور پر خبر ہے۔ لہٰذا اب اس کا حال بننا درست ہو گیا۔

محققین نے ما اعظم شانہ کے متعلق یہ بحث کی ہے کہ **ما اعظم** بظاہر فعل تعجب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ما افعل جو فعل تعجب ہے اس کے ہم وزن ہے حالانکہ یہ فعل تعجب میں سے نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو فعل تعجب میں سے مان لیا جائے تو ذات باری تعالیٰ پر معاذ اللہ مجہولیت غیر کا ایہام لازم آتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ **ما افعل** میں ما سیبویہ کے نزدیک موصوفہ ہے لہٰذا اس صورت میں **ما اعظم شانہ** میں ما شی عظیم کے معنی میں ہوگا اور ترکیب میں مبتدا واقع ہوگا اور اس کا ما بعد خبر ہوگا تو اب معنی یہ ہوگا کہ **شیء عظیم اعظم شانہ** یعنی شی عظیم نے ذات باری تعالیٰ کی شان کو بڑھا دیا لہٰذا لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان بذاتہ نہیں ہے بلکہ غیر کی محتاج ہے اور اخفش کے نزدیک ما موصولہ ہے اور عبارت یوں ہوگی **الذی اعظم شانہ فھو شیء عظیم** یعنی جس نے اللہ تعالیٰ کی شان کو بڑھایا وہ شی عظیم ہے اس صورت میں بھی وہی سابقہ خرابی لازم آتی ہے ہر دونوں صورت میں وہم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی عظمت شان غیر سے مستفاد ہے اس کا

جواب یہ ہے کہ ما افعل کے جو معنی سیبویہ اور اخفش نے بیان کئے وہ اصلی معنی ہیں اور مصنف نے یہاں اس کو مجازی معنی میں استعمال کیا ہے یعنی استفہام کے معنی میں جو ایسے موقع پر تحیر اور تعجب کے اظہار کے لئے آتا ہے تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ اور اس کے صفات واقعیہ ایسے ہی ہیں کے سارے محققین و عقلاء حیرت زدہ ہیں۔

**لایحد هذا القول بظاهره يحتمل ان يكون حالا من الشان او ضميره اعنى المتصل به الراجع الى الله سبحانه و على الاول يكون الظاهر من الحد حدا يقف المحدود عنده اى شانه تعالىٰ لا يقف عند حد لا يتجاوزه و على الثانى يكون الظاهر من الحد أما الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فيكون معنى الكلام انه سبحانه وتعالىٰ ليس له طرف ونهاية لخروجه تعالىٰ عن الكميات والمتكمّات واما الحد بمعنى المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية كما يشعر به قوله فى الحاشية لانه بسيط ذهنا وخارجاً.**

**ترجمہ:-** اس کی حد نہیں کی جاسکتی یہ قول بظاہر شان یا ضمیر شان سے حال ہونے کا احتمال رکھتا ہے ضمیر شان سے مراد وہ ضمیر ہے جو شان سے متصل ہے اللہ سبحانہ کی طرف راجع ہے پہلی صورت میں حد سے بظاہر وہ حد مراد ہے جس کے پاس محدود ٹھہر جائے یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی نہیں ہے جو کسی ایسی حد پر جا کر رک جائے کہ اس کے آگے وہ تجاوز نہ کر سکے اور دوسری صورت پر ظاہر یہ ہے کہ حد کا معنی یا تو طرف ہوگا جیسے خط کے لئے نقطہ اور سطح کے لئے خط اور جسم کے لئے سطح تو مصنف کے کلام لایحد کا معنی ہوگا اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لئے طرف اور نہایت نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ مقدارات اور ذو مقدارات سے پاک ہے یا حد اس معرف کے معنی میں ہے جو اجزاء حقیقیہ سے مرکب ہو جیسا کہ مصنف کا قول جو حاشیہ میں ہے (لانه بسيط ذهنا و خارجاً.) اس کا پتہ دیتا ہے یعنی باری تعالیٰ کے لئے کوئی معرف نہیں ہے اس لئے ذات باری تعالیٰ ذھنا و خارجا بسیط ہے۔

**تشریح:-** لایحد نحوی ترکیب کے لحاظ سے لایحد میں متعدد احتمالات موجود ہیں۔

**احتمال اول:-** لایحد جملہ مستانفہ ہے، اس پر سوال یہ ہوا کہ جملہ مستانفہ ہمیشہ سوال مقدر کے جواب میں آتا ہے تو یہاں پر وہ سوال مقدر کیا ہے؟

**جواب:-** سوال مقدر یہ ہے کہ جب مصنف نے یہ فرمایا کہ سبحانه ما اعظم شانه تو کوئی قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ كيف تسبيحه وتقديسه المدلول عليه بقوله سبحانہ ذات باری تعالیٰ کی تقدیس و تسبیح جس پر کہ لفظ سبحان دلالت کرتا ہے کی کیا کیفیت ہے؟ و كيف شانه الذى يدل عليه ما اعظم شانه. ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان کا کیا عالم ہے جس پر کہ ما اعظم شانه دلالت کرتا ہے تو اب اس کا جواب مصنف لا یحد سے دے رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی



تسبیح و تقدیس اور اس کی عظمت شان کا عالم یہ ہے کہ اس کی حد نہیں بیان کی جاسکتی۔

**احتمال ثانی:-** لایحد ولا یتصور شانه کی صفت واقع ہے اس صورت میں اعتراض یہ واقع ہوتا ہے کہ شانہ اضافت الی الضمیر کی وجہ سے معرفہ ہے جبکہ لا یحد جملہ ہونے کی وجہ سے نکرہ۔ کیونکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے جو کہ امر ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شان میں ابہام انتہائی درجہ تک پہنچا ہوا ہے لہٰذا یہ اضافت کی صورت میں بھی معرفہ نہیں ہوسکتا لہٰذا موصوف و صفت دونوں نکرہ ہو گئے۔

**احتمال ثالث:-** لایحد ولا یتصور، سبحانه. کی ضمیر سے حال واقع ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ضمیرہٗ ذو الحال اور حال کے درمیان ما اعظم شانه سے فصل لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فصل بالاجنبی درست نہیں ہوتا، مااعظم شانه فصل بالاجنبی نہیں ہے۔

**احتمال رابع:-** لایحد و لایتصور لفظ شان سے حال واقع ہیں۔

**احتمال خامس:-** لایحد ولا یتصور ضمیر شان سے حال واقع ہیں۔

فاضل شارح نے اخیر کے دونوں احتمالات پر بحث کی ہے۔

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ حد کا معنی سمجھ لیا جائے۔ حد کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی، حد کا معنی لغوی نہایت ہے، یعنی کسی شئ کی انتہا کو حد کہتے ہیں، اب نہایت کی دو صورت ہوگی، ایک نہایت عددی، یعنی ایسی انتہا جو اعداد کے لئے ہوتی ہے۔ دوسری نہایت مقداری، یعنی ایسی انتہا جو کسی مادی اور مجسم شئ کے لئے ہوتی ہے۔ نہایت عددی ایسے معدود میں ہوتی ہے جس میں تعدد اور تکثر ہو اس کو کم منفصل کہتے ہیں اور نہایت مقداری ایسے امور مادیہ کے لئے ہوتی ہے جن میں اجزاء مقداریہ پائے جاتے ہیں۔ اس کو کم متصل کہا جاتا ہے۔

حد کا معنی اصطلاحی وہ ہے جو مناطقہ کے عرف میں مستعمل ہے یعنی معرّف جیسے کہ انسان کی حد حیوان ناطق ہے جو کہ انسان کا معرف ہے۔ اتنی بات ذہن نشین کر لینے کے بعد اب شارح کی بحث سمجھنا چاہئے۔ فرماتے ہیں کہ لایحد بظاہر یہ احتمال رکھتا ہے کہ شان سے حال واقع ہو یا شان کی اس ضمیر سے جو ذات باری تعالیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

بظاہر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ لایحد سے متصل جملہ ما اعظم شانہ حال واقع ہے تو یہی مناسب ہے کہ اس کا تابع بھی حال واقع ہو۔

ایک چھوٹا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے جو یہ فرمایا کہ ضمیر شان سے حال مانا جائے تو آخر ایسا کیسے ہوسکتا ہے جب کہ یہاں پر کوئی ایسی ضمیر نہیں موجود ہے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو تو اس کا جواب شارح نے یہ عبارت بڑھا کر اعنى المتصل به الراجع الى الله یعنی اس ضمیر سے حال مانا جائے جو شان سے متصل ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف راجع

ہے نہ کہ کسی ایسی ضمیر سے حال مانا جائے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو جیسا کہ ضمیرہ سے وہم ہوتا ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اگر لایحد شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقداری اور حد کا معنی اصلاحی مراد نہیں اور نہایت مقداری اور معرف کی نفی مراد نہیں اس لئے کہ شان خواہ باری تعالیٰ کی ہو خواہ ممکن اور مخلوق کی چونکہ یہ جسم اور جسمانیات سے نہیں ہے، لہٰذا تمام شانوں کی حالت یہی ہے کہ ان کی حد مقداری نہیں ہوتی تو اس جملے میں باری تعالیٰ کی کیا خصوصیت کہ مقام حمد میں اس کا ذکر ہو اسی طرح کسی کی بھی شان کی حد منطقی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ شان کے لئے اجزاء حقیقی نہیں ہوتے تو شان الٰہی سے حد منطقی معرف کی نفی بھی بے فائدہ ہے۔

لہٰذا جب شان سے حال ماننے کی صورت میں دو شقیں باطل ہو گئیں تو پہلی صورت کہ حد سے مراد نہایت عددی ہے۔ جو تعدد کو مستلزم ہوتی ہے وہ مراد ہوگی۔ اور معنی یہ ہوگا کہ لایحد یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی ہے جس کے لئے کوئی انتہا نہیں ہے جیسا کہ قرآن پاک خود شاہد ہے۔ **کل یوم ھو فی شان.**

**علی الثانی:**— اور دوسرا احتمال جبکہ لایحد ضمیر شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقداری ہوگی جس سے ابن تیمیہ کے قول کی تردید ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہونے کا قائل ہے (**بحوالہ قول اسلم**) یا حد کا معنی اصطلاحی معرف مراد ہوگا پہلی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی طرف اور نہایت مقداری نہیں ہے اس لئے کہ نہایت مقداری کمیات ومحکمات اشیاء کے لئے ہوئی ہے یعنی ان چیزوں کے لئے ہوتی ہے جو ذو مادہ اور ذو مقدار اور قابل ابعاد ثلثہ ہوتی ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ ان سے مبرا و منزہ ہے۔

دوسری صورت جب کہ حد بمعنی معرف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی ایسا معرف نہیں ہے جو کہ اجزاء حقیقیہ سے مرکب ہو اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ ترکیب سے پاک وصاف ہے جیسا کہ خود مصنف نے حاشیہ میں تصریح کردی ہے کہ ذات باری تعالیٰ اجزاء حقیقیہ سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ وہ ذہناً وخارجاً ہر طرح سے بسیط ہے۔

**وبیانه علی وجه التحقیق بحیث لا یمازجه سفسطة علی ما ادی الیه نظری هو ان الاجزاء الحقیقیة للشئ ما یدخل فی قوام حقیقته ای ما یدخل فی ذاته ولا شک ان الذات محفوظة فی کلا نحوی الوجود الذهنی والخارجی بناء علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن کما هو التحقیق فالاجزاء الداخلة حقیقة فی ذات الشئ تکون محفوظة فی کلا نحوی الوجود وحینئذ یثبت التلازم بالبرهان بین الاجزاء الحقیقیة الخارجیة والذهنیة ومع قطع النظر عن القول بحصول الاشیاء فی الذهن بانفسها نقول علی تقدیر القول بالمثال فی الذهن ایضاً ان الاجزاء الحقیقیة مایکون داخلاً فی نفس قوامها فاذا کان قوامها فی الخارج فقط**



**فاجزاؤها الحقیقیة هی الاجزاء الخارجیة فقط واما الاجزاء للمثال للشئ فلیس اجزاء للشئ بل للامر المبائن له وبالجملة ان التحدید المراد ههنا هو التحدید بالاجزاء الحقیقیة وهی عین الاجزاء الخارجیة او مستلزمة لها وعلی التقدیرین یلزم من نفی الاجزاء الخارجیة نفی التحدید الحقیقی المراد ههنا.**

**ترجمه:**- **وبیانه علی وجه التحقیق** اور اس کا بیان تحقیقی طور پر اس حیثیت سے کہ اس میں خطا کی آمیزش نہ ہو جس کی طرف میری نظر گئی ہے وہ یہ ہے کہ شی کے اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو شی کی حقیقت کے قوام میں داخل ہوتے ہیں یعنی وہ اجزاء ذات شی میں داخل ہوں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ذات وجود کی دونوں قسموں ذہنی اور خارجی میں سے ہر ایک میں محفوظ ہے، ذہن میں بذات خود اشیاء کے حصول کے قول کی بنا پر جیسا کہ یہی تحقیق ہے پس وہ اجزاء جو ذات شی ہیں حقیقتاً داخل ہوں وجود کی دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں محفوظ ہوں گے اور اس وقت اجزاء حقیقیہ، خارجیہ اور ذہنیہ کے درمیان تلازم برہان سے ثابت ہوگا اور حصول اشیاء **بانفسها فی الذهن** سے قطع نظر حصول اشیاء بامثالها **فی الذهن** کے قول کی تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو نفس شی کے قوام میں داخل ہوں تو جب شی کا قوام صرف خارج میں ہوگا تو اس کے اجزاء حقیقیہ صرف اجزاء خارجیہ ہوں گے رہے مثال شی کے اجزاء تو وہ شی کے اجزاء نہیں اس امر کے اجزاء ہیں جو نفس شی کے مباین ہے، حاصل یہ ہے کہ جو تحدید یہاں پر مراد ہے وہ اجزاء حقیقیہ کی تحدید ہے اور اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ کا عین ہیں یا ان کو مستلزم ہیں اور دونوں ہی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کی نفی سے تحدید حقیقی کی نفی لازم آئے گی جو یہاں مراد ہے۔

**تشریح:**— یہاں سے شارح اجزاء حقیقیہ کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ استدلال سے قبل کچھ تمہیدی کلمات بھی پیش کر رہے ہیں۔ ان تمہیدی جملوں کا فائدہ شارح کے قول **لم یکن نقول من قال** کی تشریح سے ظاہر ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر اس حیثیت سے کہ اس میں سفسطہ کی آمیزش قطعی نہ ہو جس کی طرف کہ خالص میری نظر گئی ہے اس طرح سے ہے۔ اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند مصطلحات کا سمجھنا ضروری ہے۔

**اجزاء حقیقیہ:**— شی کے ان اجزاء کو کہتے ہیں جن سے شی وجود میں آئے، یعنی جو شی کی ماہیت اور حقیقت میں داخل ہوں۔

**اجزاء ذہنیہ:**— شی جب ذہن میں ہو تو اس کے وہ اجزاء جو ذہن میں ہوں گے انھیں اجزاء ذہنیہ کہیں گے۔

**اجزاء خارجیہ:**— شی جب خارج میں ہو تو اس کے وہ اجزاء جو خارج میں ہوں ان کو اجزاء خارجیہ کہا جاتا ہے۔

## اجزاءذہنیہ وخارجیہ میں تحقیقی فرق

شی کے اجزاء ذہنیہ وہ ہوتے ہیں جو کل شی پر محمول ہوتے ہوں اور آپس میں بھی بعض کا بعض پر حمل درست ہو جیسے کہ انسان کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں جو انسان پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے، الانسان حیوان ناطق. اسی طرح بولا جاتا ہے الحیوان ناطق یا الناطق حیوان. اور اجزاء خارجیہ وہ ہوتے ہیں جو کل شی پر یا بعض کا بعض پر حمل نہ ہوتا ہو جیسے کہ جسم کے اجزا ہیولی اور صورت جسمیہ ہیں جو جسم پر محمول نہیں ہوتے اور نہ ہی ہیولی کا حمل صورت پر اور صورت کا حمل ہیولی پر صحیح ہوتا ہے۔ اتنی تفصیل کے بعد اتنا سمجھنا چاہئے کہ شی کے حصول فی الذہن کے تعلق سے حکما کے مختلف اقوال ہیں بعض کا قول یہ ہے کہ جس طرح شی خارج میں موجود ہوتی ہے ویسے ہی بعینہٖ ذہن میں شی کا وجود ہوتا ہے۔ عوارضات خارجیہ اور خصوصیات خارجیہ سے قطع نظر یہ قول اکثر حکما کا ہے اور یہی راجح قول ہے اس کو حصول اشیاء بـانـفسهـا فـي الـذهـن کہتے ہیں یعنی نفس شی ہی ذہن میں جاتی ہے نہ کہ مثل شی۔ جب کہ بعض حکما کا قول یہ ہے کہ مثل شی ذہن میں جاتا ہے نہ کہ نفس شی، یہ قول مرجوح ہے اس کو حصول اشیاء باشباحہا کہتے ہیں۔

## ولاشک ان الذات محفوظة

ملاحسن دلیل کی تمہید کے طور پر فرماتے ہیں کہ ذات شی کا ایک وجود فی الذہن ہوتا ہے اور ایک وجود فی الخارج ہوتا ہے تو جب شی خارج میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ بھی خارج میں موجود ہوں گے اور جب شی ذہن میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ ذہن میں موجود ہوں گے۔

اس لئے کہ شی کے اجزاء حقیقیہ شی سے منفک نہیں ہوتے ورنہ شی شی ہی نہیں رہے گی لہٰذا شی جہاں بھی ہوگی اس کے اجزاء حقیقیہ بھی وہاں ہوں گے اس سے معلوم ہوگیا کہ اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں منحصر ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ذہن میں خود ماہیت کا ہی حصول ہوتا ہے تو جب خارج میں ذات مرکب ذات اجزاء ہوگی تب ہی اس کے وجود ذہنی میں بھی اجزاء ہوں گے اور جو ماہیت خارج میں بسیط غیر ذات اجزاء ہوگی تو ذہن میں پہونچ کر اس میں اجزاء کہاں سے پیدا ہوں گے؟ ایسی ماہیت تو ذہن میں بھی بسیط ہی رہے گی تو بداہتاً ظاہر ہوگیا کہ اجزاء ذہنی کے لئے اجزاء خارجی لازم اور اجزاء خارجیہ کے لئے اجزاء ذہنی لازم تو جس ماہیت کے اجزاء خارجی باطل ہوں گے اس کے اجزاء ذہنی بھی باطل ہوں گے یہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ہے، اور حصول اشیاء بامثالھا کی تقدیر پر صرف اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہوگی اس صورت میں اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں ہی منحصر ہوتے ہیں اس لئے کہ



باشباحہا کی تقدیر پر اجزاء ذہنیہ شی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ہیں بلکہ مثل شی کے اجزا ہوتے ہیں اور مثل شی اور شی میں مغایرت ہے۔

**بالجملة ان التحديد:—** ملاحسن فرماتے ہیں کہ متن میں لاسحد کے ضمن میں جو تحدید مراد ہے اس سے مراد تحدید حقیقی ہے تو اب لاسحد کا معنی ہوگا کہ ذات واجب الوجود کے لئے اجزاء حقیقیہ نہیں ہیں اور اجزاء حقیقیہ حصول اشیاء بامثالہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کے عین ہیں اور حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہیں اور ان دونوں میں ہر تقدیر پر چاہے اجزاء حقیقیہ خارجیہ کے عین ہوں یا مستلزم، اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہو جائے گی۔

**وبيان نفيها على وجه التحقيق ان الواجب تعالىٰ وتقدس لو كان له اجزاء خارجية فتكون تلك الاجزاء عللاله تعالىٰ ضرورة كون وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل وحينئذ يكون الكل معلولا متاخراً عن علله فهذا التاخر اما التاخر الذاتي فقط اومع الزماني على الاول يثبت الحدوث الذاتي وعلى الثاني الحدوث الزماني وكلا نحوى الحدوث مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكناً على تقدير القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقي وحينئذ ثبت المطلوب بالبرهان القطعي.**

**ترجمه:—** **وبيان نفيها على وجه التحقيق** " اور اجزاء خارجیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے اگر اجزاء خارجیہ ہوں گے تو وہ اجزاء ذات واجب تعالیٰ کے لئے علت ہوں گے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ اجزاء کے وجودات کل کے وجود کے لئے علت ہوتے ہیں اور اس وقت کل ایسا معلول ہوگا جو اپنی علتوں سے متاخر ہوگا تو یہ تاخر صرف ذاتی تاخر ہوگا یا ایک ساتھ ذاتی اور زمانی دونوں ہوگا پہلی تقدیر پر حدوث ذاتی ثابت ہوگا اور بر تقدیر ثانی حدوث زمانی بھی اور حدوث کی دونوں قسمیں ممکن کے ساتھ خاص ہیں، تو واجب تعالیٰ اجزاء حقیقیہ اور تحدید حقیقی کے قول کی تقدیر پر ممکن ہو جائے گا اور اس وقت مطلوب برہان قطعی سے ثابت ہوگیا۔

**تشريح:—** **وبيان نفيها على وجه التحقيق:—** ہمارا دعویٰ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ خارجیہ یا ذہنیہ نہیں ہیں۔ عام ازیں کہ ان میں آپس میں عینیت ہو یا استلزام، اس لئے کہ اگر ذات واجب کے لئے اجزا ہوں گے تو وہ اجزا علت ہوں گے اور ذات واجب تعالیٰ معلول ہوگی۔ اس لئے کہ یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اجزا کا وجود کل کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے تو جب اجزا علت ہوں گے واجب تعالیٰ معلول ہوگا تو یہ ضروری ہے کہ علت ومعلول کے مابین تقدم وتاخر پایا جائے تو اس تاخر معلول میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو معلول کا تاخر فقط ذاتی ہوگا یا فقط زمانی ہوگا۔ یا دونوں ہوگا۔ ثانی باطل ہے اس لئے کہ جز اور کل میں جو تقدم اور تاخر ہوتا ہے وہ ذاتی اور طبعی ہوتا ہے، لہٰذا اول کا احتمال یعنی

لیکن ان دونوں احتمالات کی صورت میں ذات واجب تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس طرح کا تاخر حدوث کا خاصہ ہے تو ان دونوں صورت میں ذات باری تعالیٰ کا حادث بالذات یا حادث بالزمان ہونا لازم آتا ہے۔ خیال رہے کہ شارح نے صرف تقدم ذاتی، اور تقدم ذاتی مع الزمانی کا ہی ذکر کیا ہے۔ کیسے لازم آتا ہے یہ سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل بحث کا سمجھنا مناسب ہے۔

صرف ذاتی تاخر ہو ممکن ہوگا اسی طرح تیسرا احتمال کہ ذاتی زمانی کے ساتھ ہو ممکن ہوگا۔

عند الفلاسفہ قدیم اور حادث کی دو دو قسمیں ہیں قدیم بالذات، قدیم بالزمان، حادث بالذات، حادث بالزمان۔

**قدیم بالذات:** -جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ۔

**قدیم بالزمان:** - جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ اور حکما کے نزدیک عقول عشرہ۔

**حادث بالذات:** -جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو جیسے عقول عشرہ اور سارا عالم۔

**حادث بالزمان:** -جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

**علت:** -جس پر معلول کا وجود موقوف ہو جیسے کہ عقل اول کے لئے باری تعالیٰ علت تامہ ہے۔

**معلول:** -جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے عقل اول جو باری تعالیٰ کا اپنے وجود میں محتاج ہے۔

## تقدم کے اقسام

**تقدم ذاتی:** -متاخر متقدم کا محتاج ہو لیکن مقدم موخر کے وجود کے لئے علت تامہ نہ ہو۔ جیسے کہ ایک کا تقدم دو پر یا تصور کا تقدم تصدیق پر۔

**تقدم زمانی:** -جس میں متقدم متاخر کے ساتھ ایک وقت میں جمع نہ ہو اور نہ ہی متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو جیسے کہ سکندر ذوالقرنین کا تقدم حضرت ابو بکر صدیق پر۔

**تقدم بالشرف:** -جس میں متقدم کو متاخر پر فضیلت حاصل ہو جیسے کہ حضرت ابو بکر کا تقدم حضرت علی پر۔

**تقدم بالرتبہ:** -جس میں متقدم کو کسی دوسرے کے اعتبار سے موخر سے قربت حاصل ہو جیسے صف ثانی کا تقدم صف ثالث پر۔

تو اب اگر ذات باری تعالیٰ کا تاخر فقط ذاتی ہو تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود میں اجزا کا محتاج ہو جائے اور اسی کو حادث بالذات کہتے ہیں اور واجب تعالیٰ حدوث سے پاک ہے۔

اور اگر تاخر زمانی ہو تو اللہ تعالیٰ کا حادث بالزمان ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کے حدوث سے پاک و صاف ہے، اس لئے کہ حدوث امکان کی علامت ہے۔



**ولم یکن لقول من قال ان الدلیل یقتضی لبطلان الاجزاء الخارجیة دون الذهنیة، سبیل الی هدم اساس المطلوب وبعبارة اخری لک ان تقول فی بیان المطلوب ان الواجب تعالیٰ لو کانت له اجزاء یکون بحسب ذاته محتاجا الی نفس ذوات تلک الاجزاء وبحسب وجوده یکون محتاجاً الی وجود الاجزاء کما هو شان الذات والذاتی وبیناه علی وجه التحقیق فی بعض الحواشی فیکون الواجب تعالیٰ بحسب نفس ذاته عاریاً عن الوجود فان المحتاج الی شیٔ آخر ولو کان جزءاً یکون فاقداً للوصف المحتاج فیه وفقد ان الوجود هو العدم فیکون الواجبْ تعالیٰ بالنظر الی ذاته معدوماً وهذا ینافی معنی الوجوب الذاتی فانه عبارة عمالا یقبل العدم لذاته تعالیٰ.**

**ترجمہ:** - ولم یکن لقول" اور جس نے کہا کہ یہ دلیل اجزائے خارجیہ کے بطلان کو چاہتی ہے نہ کہ ذہنیہ کا بطلان اس کے اس قول کے لئے مطلوب کی بنیاد منہدم کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔

بیان مطلوب میں تم بلفظ دیگر یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے ان اجزاء کی ذوات کا محتاج ہوگا اور اپنے وجود کے اعتبار سے ان اجزاء کے وجود کا محتاج ہوگا جیسا کہ ذات اور ذاتی کی شان ہے (کہ ذات اپنی ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے) اور اس کو ہم نے تحقیقی طور پر بعض حواشی میں ذکر کیا ہے تو واجب تعالیٰ نفس ذات کے اعتبار سے وجود سے خالی ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جو کسی دوسری شی کی طرف محتاج ہو، اگرچہ وہ جز ہی ہو۔ وہ محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے خالی ہوتا ہے۔ اور فقدان وجود عدم ہے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے معدوم ہو جائے گا اور یہ وجوب ذاتی کے معنی کے منافی ہے کیونکہ وجوب نام ہے اس کا جو ذات باری تعالیٰ کے لئے عدم قبول نہ کرے۔

**تشریح:-** **ولم یکن لقول من قال**

اس عبارت سے فاضل شارح ملا حسن نے محقق سندیلوی کے ایک اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذکورہ توضیح کے بعد کسی اعتراض کا اب کوئی راستہ نہیں ہے۔

**اعتراض:** -محقق سندیلوی کا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ دلیل سے باری تعالیٰ کی بساطت ذہنی ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ شیٔ اپنی ذات میں اور اپنے وجود میں کسی میں بھی اجزاء ذہنیہ کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ صرف اپنی ماہیت کے تحقق میں اجزاء ذہنیہ کی محتاج ہوتی ہے تو چونکہ شی کا اجزاء ذہنیہ کی طرف احتیاج ذاتاً اور وجوداً نہیں ہوتا تو اگر اب ذات واجب تعالیٰ کے

لئے اجزاء ذہنیہ مان لئے جائیں تو احتیاج کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

جواب:۔ ملاحسن فرماتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجہ اور اجزاء ذہنیہ میں منحصر ہیں اور اجزاء خارجیہ اجزاء ذہنیہ کو مستلزم ہیں تو جب اجزاء خارجیہ کی نفی ہوگئی تو اجزاء ذہنیہ کی بھی نفی لازمی ہوگی۔ ورنہ وجود ملزوم بغیر لازم کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ کی نفی لازم آئے گی اور یہی مطلوب اور مقصود ہے۔ رہ گیا سوال اجزاء ذہنیہ کا تو باشباحہا کی تقدیر پر یہ شی کے اجزا ہوتے ہی نہیں بلکہ مثال شی کے اجزاء ہوتے ہیں اور مثال شی اور شی کے مابین مغایرت ہے لہٰذا اجزاء ذہنیہ کی نفی کی ضرورت ہی نہیں۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ واجب بالذات کے لئے ضروری ہے کہ وہ ذاتاً وجوداً اور تحقق ماہیت کسی میں بھی کسی غیر کا محتاج نہ ہو لہٰذا اگر ذات باری کے لئے اجزاء ذہنیہ مانے جائیں گے تو ایک اعتبار سے احتیاج کا استحالہ لازم آئے گا۔ لہٰذا لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ ہر اعتبار سے بسیط ہے۔

## بعبارة اخرى لك ان تقول

فاضل شارح نے یہاں سے تحدید حقیقی کی نفی پر ایک دوسری دلیل قائم کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو باری تعالیٰ اپنی ذات اور وجود میں اجزاء کی ذات اور وجود کا محتاج ہوگا اس لئے کہ ذات شی اپنے وجود اور ذات میں ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے جیسا کہ انسان اپنی ذات اور وجود میں حیوان ناطق کا محتاج ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی کسی کا محتاج ہوتا ہے تو محتاج محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے عاری اور خالی ہوتا ہے جیسا کہ زید اگر علم میں محمود کا محتاج ہو تو زید محتاج اور محمود محتاج الیہ ہوا اور علم وصف محتاج فیہ جس کا کہ زید محتاج ہے لہٰذا اب زید کے لئے ضروری ہے کہ ذات زید میں وصف محتاج فیہ (علم) نہ ہو ورنہ اگر زید میں علم موجود ہو تو وصف علم میں یہ محمود کا محتاج نہیں ہوگا۔

تو جب ذات باری تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو چونکہ ذات باری اپنے وجود اور ذات میں اجزا کے وجود اور ذات کی محتاج ہوگی لہٰذا ضروری ہے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ وصف محتاج فیہ (ذات اور وجود) سے عاری ہو تو اب لازم آئے گا کہ ذات واجب تعالیٰ معدوم ہو جائے۔ اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اس لئے کہ وجوب بالذات کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ عدم کو لذاتہ قطعی قبول نہ کرے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جزاء حقیقیہ نہیں ہیں۔

**وقد يستدل على المطلوب بان الواجب تعالىٰ لو كان له اجزاء فاما ان يكون تلك الاجزاء ممكنات فيلزم من رفعها بحسب الذات رفع الواجب كذلك فلا يكون الواجب واجباً. او ممتنعات وهو ظاهر البطلان ضرورة اَنَّ امتناع الاجزاء يستلزم امتناع الكل. او**



**واجبات فيلزم تعددا لواجب و ايضاً يلزم ان لا يكون الواجب تعالىٰ حقيقة محصلة بل امراً اعتباريا فان الواجبات لا يعقل بينها علاقة الافتقار والاصارت ممكنة والتركيب الحقيقي لايعقل بدون الافتقار.**

**ترجمہ:۔** اور کبھی مطلوب (تحدید حقیقی) کی نفی پر یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے تو بالذات ان کے رفع سے واجب تعالیٰ کا رفع لازم آئے گا۔ تو واجب واجب نہیں رہے گا یا وہ اجزاء محال ہوں گے اور یہ ظاہر البطلان ہے اس امر کے بدیہی ہونے کے سبب کہ اجزاء کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے یا وہ اجزاء واجب ہوں گے تو تعدد واجب لازم آئے گا، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعیہ نہ ہوا امر اعتباری ہو جائے اس لئے کہ واجبات میں علاقہ احتیاج نہیں ہوتا ورنہ وہ اجزاء جو واجب ہیں ممکن ہو جائیں گے اور ترکیب حقیقی احتیاج کے بغیر متصور نہیں ہوتی۔

تشریح:۔ **وقد يستدل على المطلوب**

یہاں سے فاضل شارح نے قاضی مبارک کی وہ دلیل جو انھوں نے تحدید حقیقی کی نفی پر قائم کی ہے نقل کی ہے اور پھر اس دلیل کی تضعیف بھی کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہوں گے یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے یا واجب ہوں گے یا ممتنع ہوں گے۔ تینوں احتمالات باطل ہیں، پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ وہ اجزا اگر ممکن ہوں گے تو ان کے وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے اس لئے کہ ممتنع کے مقابل مین جو ممکن بولا جاتا ہے اس سے مراد امکان خاص ہوتا ہے اور امکان خاص میں وجود و عدم دونوں برابر ہوتا ہے لہٰذا یہاں پر بھی یہ اجزاء اگر ممکن ہوں گے تو امکان خاص کی بنا پر ان میں وجود و عدم برابر ہوں گے لہٰذا یہ اجزا عدم کو قبول کریں گے تو اجزا کے عدم سے واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا لہٰذا وہ اجزا ممکن نہیں ہوں گے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ اجزاء ممتنع ہوں اس لئے کہ یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ اجزا کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے تو اب اگر باری تعالیٰ کے اجزا ممتنع ہوں تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ ممتنع ہو جائے اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ اجزا واجب ہوں کیوں کہ اگر اجزا واجب ہوں تو اجزا میں تعدد کی بنا پر تعدد واجب لازم آئے گا اور تعدد واجب محال ہے اور اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعیہ نہ ہو بلکہ امر اعتباری ہو، اس لئے کہ واجبات کے درمیان احتیاج کا تعلق نہیں ہوتا ورنہ اجزا واجب نہ ہو کر ممکن ہو جائیں گے۔ جب کہ ترکیب حقیقی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کے اجزا کے درمیان علاقہ احتیاج ہو ورنہ ایسے اجزا سے جن میں علاقۂ احتیاج نہ ہو جو مرکب ہوگا وہ مرکب حقیقی نہ ہوگا بلکہ اعتباری بن جائے گا تو اگر واجب تعالیٰ کے اجزا واجب ہوں گے تو واجب تعالیٰ امر حقیقی نہ بن کر امر اعتباری ہو جائے گا

جس کا کہ خارج میں وجود واقعی نہیں ہوتا ہے اور یہ واجب بالذات کے منافی ہے۔

وهذا البيان وان يقنع به الناظر ولكن لا يفحم المناظر فان تعدد الواجب تعالیٰ باطل في نفس الامر بدليل شرعي وبيان عقلي خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فانهم يعلمون ذلك بالعقول ايضا في خلواتهم ومراقباتهم وصفاء اذهانهم ولكن لم يقم عليه برهان قوي يعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيها. وكذا القول بحصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة خاصة في نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع فقط.

**ترجمہ:-** یہ ایک ایسی ہی دلیل ہے جس پر ایک سلیم الطبع آدمی قناعت کرسکتا ہے لیکن مناظر اس پر خاموش نہیں رہے گا اس لئے کہ تعدد وجبا کا بطلان نفس الامر میں دلیل شرعی اور اس بیان عقلی سے ہے جو حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلا ایسے عارفین کے قول سے تعدد وجبا باطل ہے جو تعدد وجبا کے بطلان کو اپنی عقلوں سے بھی جانتے ہیں نیز اپنی خلوتوں اور اپنے مراقبات اور اذہان کے پاک وصاف ہونے کی وجہ سے بھی تعدد وجبا کے بطلان کو جانتے ہیں لیکن عقول متوسطہ کی دنیا میں اس کے بطلان پر اب تک کوئی قوی دلیل قائم نہیں ہوسکی ہے جس میں ہماری گفتگو چل رہی ہے یوں ہی احتیاج بین الاجزاء میں ترکیب حقیقی کا انحصار نا قابل تسلیم ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان کوئی ایسا مخصوص علاقہ ہو جو نفس الامر میں مجہولۃ الکنہ ہو جس سے کہ واجب تعالیٰ امور اعتباریہ بمعنی امور اختراعیہ انتزاعیہ سے خارج ہو جائے۔

**تشریح:-** هذا البيان وان يقنع به الناظر ولكن لا يفحم المناظر

اس عبارت سے ملاحسن قاضی مبارک کی مذکورہ دلیل کی تضعیف کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ یہ ایسی دلیل ہے جس سے سلیم الطبع آدمی مطمئن ہوسکتا ہے اور اس پر قناعت کرسکتا ہے لیکن تحقیقی اور تدقیقی نظر رکھنے والا مناظر اس دلیل کو سن کر خاموش نہیں رہے گا اس لئے کہ تعدد وجباء کا بطلان نفس الامر میں اس دلیل شرعی سے ہے جو برہان تمانع کے نام سے مشہور ہے اور ایسے بیان عقلی سے ہے جو عقول متوسطہ یعنی حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلاً ایسے عارفین باللہ کی عقول سے تعدد وجباء باطل ہے جو عارفین باللہ اپنی خلوت وجلوت اور توجہ الی اللہ اور اپنے اذہان وقلوب کے ہر قسم کے وسواس سے پاک وصاف ہونے کی بنا پر جانتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا تعدد محال ہے لیکن تعدد وجباء پر کوئی ایسی برہان اب تک قائم نہیں ہوئی ہے جس کو کہ عقول حکما کی دنیا میں برہان شمار کیا جاسکے جب کہ یہاں پر گفتگو عقول حکما کی دنیا میں ہی ہے اسی طرح سے یہ بھی کہنا کہ ترکیب حقیقی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج ہونا قابل تسلیم ہے اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج کے علاوہ کوئی ایسا علاقہ ہو جو علاقہ احتیاج تو نہ ہو لیکن کوئی نہ



کوئی علاقہ ضرور ہو جو ہمارے لئے نفس الامر میں مجہولۃ الکنہ ہو یعنی جس کی حقیقت ہم نہ جانتے ہوں جس علاقہ مجہولۃ الکنہ کے ذریعہ مرکب امر اعتباری ہونے سے خارج ہو جائے اور امر حقیقی ہی رہے۔(۱)

بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة في الوضع كالجدران مثلاً لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالیٰ كذالك لا يستلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول القدسية للعرفاء فلا بد لاقامة البرهان المقنع للناظر والمناظر المنصف من البيان الذي ذكرته اولاً.

**ترجمہ:-** بلکہ حق بات یہ ہے کہ وہ تمام مجموعات جو کہ اجسام متباینہ سے مرکب ہیں اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں جیسے کہ دیواریں ہیں ان کے لئے ایسے وجودات خارجیہ ہیں جو کل واحد واحد کے معنی میں اجزاء کے وجودات کے علاوہ ہیں اور مجموعات کے احکام نفس الامر میں اجزاء متغائرہ فی الواقع کے احکام کے مغائر ہوتے ہیں اور وجودات اور یہ احکامات کسی انتزاع منتزع اور اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتے تو اگر واجب تعالیٰ کا بھی وجود اسی طرح کا ہو تو عقل متوسط کے طریقے پر کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا اگرچہ زبان شرع اور عارفین باللہ کی عقول قدسیہ میں معاملہ اس کے برخلاف ہے لہذا ناظر اور انصاف پسند مناظر کو خاموش کرنے والی برہان قائم کرنے کے لئے وہی بیان ضروری ہے جسے میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔

**تشریح:-** بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتبائنة.

اس عبارت سے اس امر کا تحقیقی طور پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے مابین علاقہ احتیاج ضروری ہے فرماتے ہیں کہ ایسی شے جو ایسے اجسام سے مرکب ہو جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے متبائن اور ممتاز ہوں جیسے کہ دیوار ہے جو ایسی اینٹوں سے مرکب ہے جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں باوجود یہ کہ ان کے درمیان علاقہ احتیاج نہیں ہے حالانکہ جو ان کا مجموعہ دیوار ہے وہ مرکب حقیقی ہے جو خارج میں موجود ہے جس کا حکم اس کے اجزاء کے احکام سے مختلف ہے دیوار کے اجزاء بھی خارج میں موجود ہیں ان کا بھی الگ حکم ہے تو دیوار میں ان اجزاء سے ترکیب

(۱) دلیل تمانع کو علامہ تفتازانی نے بھی دلیل اقناعی کہا ہے، مگر علامہ ابن ہمام نے اس کی سخت تردید کی ہے یونہی علاقہ افتقار کے علاوہ علاقہ مجہول الکنہ کو بھی علماء نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور ملاحسن نے جو دیوار کی مثال دی وہ بھی صحیح نہیں کہ دیوار تو مرکب صناعی ہے مرکب حقیقی نہیں۔

حقیقی پائی جاتی ہے اور دیوار ایسا مرکب حقیقی ہے جو اعتبار معتبر اور انتزاع منتزع کے تابع نہیں ہے اسی طرح سے ایسا ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اجزاء واجب ہوں ان میں علاقہ احتیاج نہ ہو اور وجود میں ایک دوسرے سے متبائن ہوں اور واجب تعالیٰ ان سے مرکب ہو اس صورت میں عقول متوسطہ کی دنیا میں کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا اگر چہ یہ امر شریعت اور عارفین کی عقول قدسیہ کے خلاف ہے لہٰذا اجزاء حقیقیہ کی نفی پر ایسی برہان کی ضرورت ہے جسے عام انسان کے ساتھ ساتھ ناقدانہ نظر رکھنے والا منصف مناظر بھی تسلیم کر سکے لہٰذا اس کے لئے ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہے جسے کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔ مولانا عبدالحق خیرآبادی فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو دیوار کی طرح مرکب ماننے پر بھی تو وہی استحالہ لازم آئے گا کہ اجزاء کا وجود کل کے وجود پر مقدم ہوگا، اور ذات اجزاء سے موخر ہوگی، تاخر ذاتی ہو یا زمانی کے ساتھ۔

ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء التحليلية المقدارية وغيرها من الامور الانتزاعية المحضة التى سموها الاجزاء على سبيل المسامحة ببيانات واهية فانه لا دخل له لاثبات المطلوب فان كلام المصنف ههنا وارد على التحقيق دون المسامحة والتخييل علا ان تلك الاجزاء انما تبطل لو بطل كونه تعالى جسماً بالبرهان وما بطل به بل انما بطل ذلك بلسان الشرع وفى عالم النظر ببيانات اشبه واخزى. هذا فى الاجزاء المقدارية واما غيرها فانما يبطل لو بطل كون امر واحد بسيط فى الخارج بحسب ذاته منشأ لانتزاع امور متكثرة وهو خلاف الواقع كما بينا فى مقام اخر ولا يسعه هذا المقام.

پھر یہاں اجزائے تحلیلیہ مقداریہ اور غیر مقداریہ یعنی خالص امور انتزاعیہ جنھیں مجازاً اجزا کہتے ہیں ان سب کو کمزور دلائل سے باطل کرنا فحش غلطیوں سے ہوگا کیونکہ اثبات مطلوب میں اس ابطال کا کوئی دخل نہیں کیونکہ محقق کا کلام یہاں تحقیق کے طریقے پر واقع ہے نہ کہ مجاز اور تخیل کے طریقے پر علاوہ ازیں یہ اجزاء باطل ہوں گے اگر اللہ کا برہان سے جسم ہونا باطل ہو جائے حالانکہ باری تعالیٰ کی جسمیت کا بطلان کسی دلیل سے نہیں ہوا ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا جسم ہونا لسان شرع سے باطل ہے اور عقل کی دنیا میں ایسے بیان سے جسم ہونا باطل ہے جو صحت کے مشابہ اور رسوا کن ہیں۔ یہ کلام اجزاء مقداریہ میں ہے رہے اجزاء غیر مقداریہ تو ان کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ امر واحد بسیط فی الخارج کا بحسب الذات امور کثیرہ کے انتزاع کا منشا ہونا باطل ہو جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کو دوسرے مقام پر بیان کیا ہے یہ مقام اس کی وسعت نہیں رکھتا۔

**تشریح:-** ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء المقدارية.

اس عبارت سے ملاحسن نے قاضی مبارک کی اس دلیل پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے جو انھوں نے ذات باری تعالیٰ کی



مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے قائم کی ہے قاضی مبارک نے ذات باری تعالیٰ کی مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے ذات باری تعالیٰ سے ان اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ہے جو تقسیم تحلیلی اور وہمی کے بعد حاصل ہوتے ہیں اجزائے تحلیلیہ کو سمجھنے کے لئے تقسیم کی تفصیلی بحث سمجھ لینا چاہئے تقسیم کئی طرح سے ہوتی ہے ایک تقسیم تفلیکی ہے اور ایک تحلیلی، تقسیم تفلیکی کی تین قسمیں ہیں، قطعی، کسری، اور خرقی، تقسم تحلیلی کی دو قسمیں ہیں وہمی اور فرضی۔

**تقسیم تفلیکی:-** اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ ہو جائیں۔

**تقسیم تحلیلی:-** اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ نہ ہوں بلکہ جو اس میں صورت واحدہ ہوتی ہے اس کا عدم فرض کر لیا جاتا ہے۔

**تقسیم قطعی:-** اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو کسی ایسے آلہ کے ذریعہ ہو جس میں اثر اور نفوذ کی صلاحیت ہو جیسے کہ چاقو کے ذریعہ کسی کے جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا۔

**تقسیم کسری:-** اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو مصادمت شدیدہ سے ہو جیسے کسی لکڑی کا توڑ دینا۔

**تقسیم خرقی:-** اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو مصادمت خفیفہ سے ہو جیسے کسی کاغذ کا پھاڑ دینا۔

**تقسیم وہمی:-** اس تقسیم تحلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ہر حصہ کو ذہن جدا جدا پہچان لے، مثلاً کسی لکڑی کا کچھ حصہ سرخ ہو اور کچھ حصہ سیاہ ہو تو ذہن دونوں حصوں کو پہچان لے گا یا کسی لکڑی کے درمیان ایک نقطہ فرض کر لیا جائے تو لکڑی کے ایک جانب ایک حصہ ہوگا دوسری جانب دوسرا حصہ ہوگا۔

**تقسیم فرضی:-** اس تقسیم تحلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ذہن ہر حصہ کو الگ الگ نہ پہچان سکے مثلاً اگر ایک گز کی لکڑی ہو تو ذہن سمجھ جائے گا کہ اس کے دو حصے ایک ایک ہاتھ کے ہیں لیکن ان دونوں حصوں میں کون سا حصہ کہاں سے شروع ہوگا ذہن اس کو پہچان نہیں سکے گا۔

اجزائے تحلیلیہ میں ذہناً شئے کے اجزاء الگ الگ ہوتے ہیں قاضی مبارک نے اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ لا یحد سے جب حد کا لغوی معنی مراد لیا جائے گا تو اس سے نہایت مقداری مراد ہوگی جس میں اجزائے تحلیلیہ ہوتے ہیں لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ کی نفی نہیں ہوگی تو مطلق بساطت ثابت نہیں ہوگی صرف اجزاء خارجیہ اور اجزاء حقیقیہ اور ذہنیہ کی نفی سے ذات باری تعالیٰ کا ذہناً و خارجاً بسیط ہونا لازم آئے گا لیکن تحلیلاً وہ بسیط نہیں ہوگی جب کہ یہ ضروری ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ہر قسم کی بساطت ثابت کی جائے۔ ملاحسن کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ

کی مطلق بساطت ثابت کرنے کے لئے اجزاء تحلیلیہ کی نفی کرنا یہ افاحش میں سے ہے اور یہ ایک لغو بات ہے اس لئے کہ اجزاء تحلیلیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یہ شی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ان پر اجزاء کا اطلاق مسامحت کے طریقے پر ہوتا ہے واہیات دلیلوں کے ذریعہ۔لہٰذا اجزاء تحلیلیہ کی نفی کا مطلوب کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ مصنف کا جو کلام یہاں پر وارد ہے اور ذات باری تعالیٰ سے جو اجزاء حدیہ کی نفی کی جارہی ہے یہ علی سبیل التحقیق ہے نہ کی علــــی سبیــل المسامحة والتخیيل.

## علا ان تلک الاجزاء انما تبطل

یہاں سے ملاحسن نے قاضی مبارک کی دلیل کی فاشیت کو دوسرے طریقے سے ثابت کیا ہے۔کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے اجزاء تحلیلیہ کا ابطال اسی وقت ہوگا جب کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے جسمیت کو دلائل کے ذریعہ باطل کردیا جائے حالانکہ ذات باری کی جسمیت کے بطلان پر حکماء نے اب تک کوئی قابل قدر اور تحقیقی دلیل قائم نہیں کی ہے۔جتنی بھی دلیلیں بطلان جسمیت پر حکماء نے قائم کی ہیں وہ سب انتہائی کمزور اور بے بنیاد۔سواکن اور صحت کے مشابہ ہیں تاہم بطلان جسمیت پر شرعی دلیل ضرور قائم کی گئی ہے۔

علامہ فضل حق خیرآبادی فرماتے ہیں کہ یہاں شارح خود اپنی کہی ہوئی بات بھول رہے ہیں۔(۱)

## هذا فی الاجزاء المقداريه

فرماتے ہیں کہ ان اجزاء تحلیلیہ کا بطلان جسمیت کے بطلان پر موقوف ہے یہ اجزاء مقداریہ کی صورت میں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ مقداریہ وغیرہ کی نفی ہوگی بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا باطل ہوجائے،لیکن اگر اللہ تعالیٰ کو ان امور انتزاعی سے مرکب مانا جائے تو اس کا ابطال اس وقت ہوگا جب کہ پہلے یہ باطل کردیا جائے کہ امر واحد بسیط فی الخارج سے بحسب الذات امور کثیرہ مختلفہ کا انتزاع نہیں ہوسکتا ہے حالانکہ یہ بھی خلاف واقعہ ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ شی واحد جو خارج میں بسیط ہو امور مختلفہ کثیرہ کے لئے منشأ انتزاع ہوجائے جیسے کہ کرہ میں ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اس لئے کہ کرہ شی واحد بسیط ہے باوجود اس کے یہ منطقہ دوائر کبار اور چھوٹے دائرے اور قطب اور محور جو مختلف امور ہیں اور مختلفۃ الاحکام والآثار ہیں اور ان سب کے لئے کرہ منشأ انتزاع ہے ایسے ہی ہوسکتا ہے کہ ذات باری تعالیٰ امر واحد بسیط ہو اور اس سے مختلف امور کا انتزاع کیا جاسکے۔

(۱) اس سے پہلے خود اقرار کرچکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور واجب کا ممکن ہونا محال ہے تو جب ذات باری کے لئے اجزاء ممکن ہوئے تو اس کا جسم ہونا باطل ہے نیز شارح نے لایحد کی شرح میں خود اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ کم ہے نہ متکم۔



علامہ عبدالحلیم صاحب فرنگی محلی فرماتے ہیں کہ ذات باری پر کرہ کا قیاس قیاس مع الفارق اور غلط ہے اس لئے کہ ذات باری بسیط محض ہے اس میں کوئی جزء نہیں ہے اور کرہ بسیط محض نہیں ہے اس میں بے شمار اجزاء مقداریہ ہیں اس سے احکام مختلفہ منتزعہ ہوتے ہیں۔

**ولا يتصور علی صيغة المجهول. ای لا يتصور بالكنه و بكنهه اما الاول فقد ظهر بطلانه بما مر من ابطال الاجزاء الحقيقية فان العلم بالكنه انما يكون بها واما الثانی فلان الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته تعالىٰ ومن البين ان التشخص الخارجی اٰبٍ من ان يكون المتشخص به من حيث هو كذلک حاصلاً فی ذهن من الاذهان سيما اذا كان الشخص واجباً لذاته تعالىٰ فان الواجب بالذات يكون غنياً بالذات عن الجاعل فلو حصل ذاته تعالىٰ فی الذهن يكون متشخصاً به فهذا التشخص اما ان يكون هو التشخص الخارجی بعينه فيلزم الاحتياج الی المحل فيحتاج الی العلة الجاعلية اويكون مغايراً له فيلزم ان يكون للشخص الواحد تشخصان وهو باطل.**

**ترجمہ:-** لایتصور مجہول کے صیغے پر معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ نہیں کیا جاسکتا لیکن اول تو اس کا بطلان اس دلیل سے ظاہر ہے جو اجزاء حقیقیہ کے ابطال کی گذر چکی ہے کیونکہ علم بالکنہ اجزاء حقیقیہ سے ہی ہوتا ہے لیکن ثانی تو اس لئے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور اس کا تشخص اس کی ذات کا عین ہے اور یہ واضح ہے کہ تشخص خارجی اس بات سے روکتا ہے کہ اس سے متشخص اور متصف ہونے والی شئ اس حیثیت سے ذہنوں میں سے کسی ذہن میں حاصل ہو بالخصوص جب کہ وہ شخص واجب لذاتہ ہو اس لئے کہ واجب بالذات جاعل سے بالذات بے نیاز ہوتا ہے تو اگر واجب تعالیٰ ذہن میں حاصل ہو تو ذہن میں وہ متشخص ہوگا تو یہ تشخص یا تو بعینہ تشخص خارجی ہوگا تو محل کی جانب احتیاج لازم آئے گا تو واجب تعالیٰ علت جاعلیہ کا محتاج ہوجائے گا یا تشخص ذہنی تشخص خارجی کے مغائر ہوگا تو لازم آئے گا کہ شخص واحد کے دو تشخص ہوجائیں اور یہ باطل ہے۔

تشریح:-

## لایتصور

اس کا عطف لایحد پر ہے اور لایحد کی طرح سے یہ بھی معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے اگر معروف پڑھیں گے تو معنی یہ ہوگا اللہ تعالیٰ تصور نہیں کرتا یعنی ذات باری تعالیٰ کو کسی چیز کا علم بذریعہ تصور نہیں ہوتا اس لئے کہ تصور شئ سے جو شئ کا علم ہوتا ہے اس میں شئ کی صورت ذہن میں چھپتی ہے تو اس چھپی ہوئی شئ کے ذریعہ ذہن میں شئ کا علم ہوتا ہے اور یہ علم علم حصولی ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سب سے مبرا اور منزہ ہے،اس کا علم حصولی نہیں،اور اگر مجہول پڑھا جائے

لیکن اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہیں کیا جا سکتا ایسا نہیں ہے کیونکہ ذات باری
تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جا سکتا لیکن اللہ تعالیٰ کو موضوع بنایا جاتا ہے مثلاً اللہ حی یا اللہ عالم یا اللہ رزاق
تعالیٰ حصول ہوتی ہے اس لئے کہ بعض قضایا میں اللہ تعالیٰ کو موضوع بنایا جاتا ہے مثلاً اللہ حی یا اللہ عالم یا اللہ رزاق وغیرہ اب اگر اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہ ہو تو ان قضایا میں ذات باری تعالیٰ پر بالترتیب حی، عالم یا رزاق وغیرہ کا حکم لگانا درست نہ ہوگا کیونکہ احکام لگانے کے لئے ضروری ہے کہ موضوع کا تصور کم از کم بوجہ ما ضرور ہو ورنہ حکم لگانا صحیح نہ ہوگا لہٰذا اس بات کی توضیح ضروری ہے کہ بیتایا جائے کہ ذات باری تعالیٰ کا کون سا تصور ممکن اور کون سا تصور ممکن نہیں ہے اس کے لئے مندرجہ ذیل امور کا سمجھنا ضروری ہے۔ تصور کی چار قسمیں ہیں تصور بالکنہ، تصور بکنہہ، تصور بالوجہ، تصور بوجہہ۔

تصور بالکنہ:- کسی شئی کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ ذاتیات کو شئی کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے جیسے کہ انسان کا تصور حیوان اور ناطق کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ حیوان اور ناطق کو انسان کی معرفت کے لئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے۔

تصور بکنہہ:- کسی شئی کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو لیکن ذاتیات کو اس کی معرفت کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ذریعہ ہو لیکن حیوان ناطق کو اس کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے یعنی التفات بالذات ذاتیات کی طرف ہو۔ جس کو اصطلاح میں کشف کہا جاتا ہے۔

تصور بکنہہ کا یہ مشہور مفہوم ہے اور اس کا ایک معنی غیر مشہور بھی ہے وہ یہ کہ نفس شئی ذہن میں آجائے اور نفس شئی کا ذہن میں حضور شئی کی شکل وصورت کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم حصولی میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں شئی کا جو علم ہوتا ہے یہ ذاتیات کے ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ شئی ذہن میں بنفسہ مرتسم ہو جاتی ہے یا نفس شئی کا ذہن میں حضور ارتسام کے ذریعہ نہ ہو بلکہ وہ بغیر ارتسام کے ذہن میں حاضر ہو جائے۔

تصور بالوجہ:- شئی کا تصور اس کے عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو حصول شے کے لئے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا جائے جیسے انسان کا تصور ضحک و کتابت سے ہو اور ضحک و کتابت کو انسان کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا جائے۔

تصور بوجہہ:- کسی شئی کا تصور اس کی عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے۔

ان چاروں طریقوں میں سے ذات باری تعالیٰ متصور بالوجہ اور بوجہہ ہو سکتی ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن تصور بالکنہ اور بکنہہ بالمعنی مشہور یہ ممکن نہیں ہے نہ باری تعالیٰ خود اپنی ذات کا تصور بالکنہ اور بکنہہ بمعنی مشہور کر سکتا ہے اور نہ ہی ممکنات میں سے کوئی جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ ان دونوں تصورات کے ذریعہ ذات باری کا علم حاصل کر سکتے ہیں لیکن تصور بکنہہ کا جو غیر مشہور معنی ہے اس کی جو دوسری شق ہے وہ انسان کے لئے تو محال ہے لیکن ذات باری کے لئے تو ممکن ہے بلکہ یہ واقع بھی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم اسی کے ذریعہ ہے اور تصور بکنہہ کا جو غیر مشہور معنی ہے



اس کی جو پہلی شق ہے وہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تحصیل حاصل لازم آتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کا علم، علم حضوری کے ذریعہ پہلے ہی سے ہے تو ارتسام کے ذریعہ جاننا ممکن نہیں ہے اور یہ تصور انسان کے لئے بھی ممکن نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف بھی ضرور ہے لیکن اختلاف امکان میں ہے عدم وقوع میں سب کا اتفاق ہے لیکن تصور کی پہلی دونوں شقوں میں سے پہلی شق تصور بالکنہ اس کا بطلان ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں شئے کا تصور اس کی ذاتیات جو اس کے اجزاء حقیقیہ ہوتے ہیں کے ذریعہ ہوتا ہے اور ذات باری تعالیٰ سے اجزاء حقیقیہ کی نفی پہلی بحث کے ضمن میں کر دی گئی ہے۔

واما الثاني فلان الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته.

یہاں سے فاضل شارح نے اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ ذات باری کا تصور بکنہہ کیوں نہیں ہو سکتا لیکن اس سے پیشتر مندرجہ ذیل اصطلاحات کا سمجھنا ضروری ہے۔

ماہیت:- شئی من حیث ہی ہی قطع نظر کسی صفت سے اتصاف کے ماہیت ہے۔

وجود:- ماہیت من حیث الاتصاف بصفت الوجود وجود ہے۔

تشخص:- وہ عوارضات جو شئی کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کر دیں۔

تصور بکنہہ کے بطلان کی دلیل تین مقدمات پر مبنی ہے اول یہ ہے کہ ذات باری کا جو وجود اس کا تشخص ہے اس کی ذات ان سب میں عینیت ہے یعنی ذات باری کا جو تشخص ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو اس کا وجود ہے وہی اس کا تشخص ہے ہاں ممکن میں یہ ضرور ہے کہ تشخص اور وجود ممکن میں عینیت نہیں ہوتی دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تشخص خارجی اس بات سے مانع ہے کہ وہ بعینہ ذہن میں تشخص خارجی کی حیثیت سے متحقق ہو جائے البتہ اگر یہ حیثیت نہ ہو تو تشخص خارجی ذہن میں متحقق ہو سکتا ہے جیسے کہ اشخاص خارجیہ کا حصول ذہن میں ماہیت کلیہ کے ذریعہ ہوتا ہے کیا یہ بات واضح نہیں ہے؟ کہ اگر آگ ذہن میں اپنے تشخص خارجی کے ساتھ حاصل ہو جائے تو احتراق ذہن لازم آئے گا حالانکہ آگ ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور احتراق ذہن نہیں ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ تشخص خارجی تشخص خارجی کی حیثیت سے ذہن میں متحقق نہیں ہو سکتا عام ازیں کہ واجب کا تشخص ہو یا ممکن کا تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کسی جاعل کا یا کسی علت کا محتاج نہیں ہے۔

ان تمام مقدمات کے بعد اب ہم بطلان تصور بکنہہ پر دلیل اس طرح پیش کریں گے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذہن میں حاصل ہو اور واجب لذاتہ کا تصور ہو تو حقیقی طور پر ذہن میں متعین اور متحقق ہوگا تو یہ تشخص ذہنی یا تو تشخص خارجی کا عین ہوگا یا غیر ہوگا اگر عین ہوگا تو ذات باری تعالیٰ کا اپنے وجود اور تشخص خارجی میں محل کی طرف جو محل کہ ذہن ہے احتیاج لازم آئے گا تو ذات باری تعالیٰ علت جاعلیہ کی محتاج ہو جائے گی اور یہ تیسرے مقدمہ کا ابطال ہے تو ذات باری ممکن ہو جائے گی

اور یہ واجب کے منافی ہے اور اگر یہ تشخص ذہنی تشخص خارجی کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ شخص واحد متشخص ہو جائے دو تشخصات سے اور شخص واحد کا دو تشخص ہونا باطل ہے۔

فان قلت لا مضايقة اذا كان احدهما خارجيا والآخر ذهنياً وانما يلزم الاستحالة ولو كانا من جنس واحد قلت تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض به عن جميع ما عداه سواء كان كلياً او جزئياً خارجياً او ذهنياً فاذا حصل للشخص الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لايفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

**ترجمہ:-** اگر تو یہ کہے کہ شخص واحد کے دو تشخص ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے جب کہ ان دونوں میں سے ایک خارجی ہو اور دوسرا ذہنی ہو استحالہ اس وقت لازم آئے گا جب کہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں جواب یہ ہوگا کہ شئی کے تشخص کا مطلب یہ ہے کہ وہ معروض کے امتیاز کا فائدہ دے جمیع ماعدا سے معروض کی حیثیت سے، عام ازیں کہ جمیع ماعدا کلی ہوں یا جزئی خارجی ہوں یا ذہنی تو جب شخص خارجی کے لئے تشخص خارجی کے سبب سے اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ حاصل ہو گیا ہے تو اس کا جو تشخص ذہنی ہے یا تو اسے اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا یا جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔

**تشریح:-** **فان قلت لا مضايقة اذا كان احدهما خارجيا.**

یہاں سے ملاحسن نے محقق سندیلوی کا اعتراض نقل کیا ہے جو انھوں نے اس دلیل پر وارد کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شخص واحد کے دو تشخصات کا بطلان مطلق ہو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ شخص واحد کے دو تشخص کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ دو تشخص ایک ہی جنس کے ہوں خارج کے یا ذہن کے مثلاً زید کا دو تشخص ہو اور دونوں تشخص خارجی ہوں یہ باطل ہے اسی طرح سے زید کا دو تشخص ہو اور دونوں ذہنی ہی ہوں یہ بھی باطل ہے لیکن اگر شخص واحد کے دو تشخص دو جنس کے ہوں مثلاً زید کا ایک تشخص خارجی ہو اور ایک تشخص ذہنی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ تشخص خارجی کے ذریعہ زید ان جمیع ماعدا سے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص خارجی میں شریک ہیں اور تشخص ذہنی کے ذریعہ ان جمیع ماعدا سے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص ذہنی میں شریک ہیں آپ کی دلیل سے جو دو تشخص محال ہیں وہ لازم نہیں آتا اور جو تشخص لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہوتا ہے۔

**قلت:-** جواب کی تقریر یہ ہے کہ دو تشخص مطلقاً باطل ہے عام ازیں کہ ایک جنس کے ہوں یا دو مختلف جنسوں کے کیا تم جانتے نہیں ہو؟ کہ تشخص نام ہے اس کا جو شے کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کر دے عام ازیں کہ وہ جمیع ماعدا موجود فی الخارج ہوں یا موجود فی الذہن کلی ہوں یا جزئی تو اگر اب شے واحد کے دو تشخص مان لئے جائیں ایک خارجی اور ایک ذہنی تو



یا تو دونوں تشخص کا مجموعہ جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے گا یا نہیں اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو مجموعہ تشخص ہی نہیں رہ جائے گا اور اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ دیتا ہے تو مجموعہ دو تشخص نہیں ہوگا اس لئے کہ تشخص اس کو کہتے ہیں جو مطلقاً جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے اور جب دونوں مل کر امتیاز کا فائدہ دے رہے ہیں تو وہ ایک تشخص ہوگا اور اگر دونوں میں سے ہر ایک تشخص امتیاز کا فائدہ دیتا ہے مثلاً تشخص ذہنی بھی امتیاز کا فائدہ دیتا ہے تشخص خارجی کے ساتھ ساتھ تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ تشخص خارجی نے تو امتیاز کا فائدہ دے ہی دیا ہے تو تشخص ذہنی وہ فائدہ کیسے دے گا جو فائدہ پہلے ہی حاصل ہو چکا ہے۔

وح يظهر فساد مازعم البعض من ان يكون الواجب لذاته بحسب وجوده وتشخصه الخارجي واجباً بالذات ويكون بحسب التشخص الذهني ممكناً بالذات نعم تعدد التشخصات الذهنية او الخارجية او المختلطة من القبيلتين انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز الآخر كذلك في ضمن شخص آخر فهذ الامتياز للاشخاص بالذات وللطبائع بالعرض.

**ترجمہ:-** اور اس وقت وہ فساد ظاہر ہو گیا جو بعض لوگوں نے گمان کیا ہے کہ واجب لذاتہ اپنے وجود اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اور اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو ہاں تشخصات ذہنیہ یا خارجیہ کا تعدد یا ایسے تشخصات کا تعدد جن میں سے بعض خارجی ہوں بعض ذہنی تو یہ طبائع کلیہ کے لئے متصور ہو سکتا ہے تو طبیعت کلیہ کو امتیاز جمیع ماعدا سے حاصل ہوگا کسی شخص کے ضمن میں اس کے تشخص کے واسطے سے یونہی دوسری طبیعت کلیہ کو دوسرے شخص کے ضمن میں امتیاز حاصل ہوگا تو اشخاص کے لئے امتیاز بالذات ہوگا اور طبائع کلیہ کے لئے بالعرض۔

**تشریح:-** **وح يظهر فساد مازعم البعض**

اس عبارت سے فاضل شارح نے محقق سندیلوی کے اس مزعوم کے فساد کا اظہار کیا ہے جس میں انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب لذاتہ اپنے وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے محل کا محتاج ہو جائے چونکہ تشخص ذہنی حال فی الذہن ہوتا ہے اور حال محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج مستلزم امکان ہے۔

محقق سندیلوی فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج اس لئے نہیں ہے کہ واجب بالذات کے منافی وہ امکان ہے جو وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہو اور وہ امکان جو تشخص ذہن کے اعتبار سے ہو وہ واجب بالذات کے منافی

نہیں ہے۔
ملا حسن فرماتے ہیں کہ محقق سندیلوی کے اس اعتقاد کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ شے واحد کے دو تشخص ہو سکتے ہیں اور جب ہم نے دلائل کے ذریعہ شے واحد کے دو تشخص کا بطلان ثابت کر دیا تو ان کا یہ مزعوم خود بخود فاسد ہو گیا۔

**نعم تعدد التشخصات الذهنية او الخارجية**

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے، تقریر اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شے واحد کے متعدد تشخصات ہوں یہ باطل ہے تو آپ کا یہ دعویٰ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شے واحد کے تشخصات میں تعدد ہو جیسے کہ طبیعت کلیہ تشخصات کثیرہ ذہنیہ اور خارجیہ سے متشخص ہوتی ہے اشخاص کے ضمن میں جیسے کہ انسان کی طبیعت کلیہ امر واحد ہے اور اس کے متعدد افراد خارجیہ اور ذہنیہ ہیں افراد خارجیہ میں سے ہر ہر فرد کا الگ الگ ایک تشخص خارجی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد دوسرے افراد خارجیہ سے ممتاز ہوتا ہے ایسے ہی ہر ہر فرد کے لئے الگ الگ ایک تشخص ذہنی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد افراد ذہنیہ سے ممتاز ہوتا ہے افراد خارجیہ اور ذہنیہ کی طبیعت کلیہ ہر ہر فرد کے تشخص کے ضمن میں متشخص ہوتی ہے مثلاً زید کے تشخص کے ضمن میں انسان کی طبیعت کلیہ متشخص ہوتی ہے اسی طرح سے خالد، محمود، بکر وغیرہ کے تشخص کے ضمن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوئی اب چاہے یہ تشخص ذہنی ہو یا خارجی ذہنی ہوگا تو ذہن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی خارجی ہوگا تو خارج میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی تو طبیعت کلیہ جو امر واحد ہے اس کے متعدد تشخصات پائے گئے لہٰذا مطلقاً تشخصات کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں تو اب ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب تعالیٰ کے بھی متعدد تشخصات ہو جائیں۔

**جواب:-** ہمارا مقصود طبائع کلیات کے تشخصات کے تعدد کا ابطال نہیں ہے بلکہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ طبیعت کلیہ کے متعدد تشخصات ہو سکتے ہیں اور یہ ہمارے حق میں مضر نہیں ہے ہمارا مقصود شخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان ہے کیونکہ یہاں پر واجب تعالیٰ جو امر واحد ہے اس کے تشخص کے تعدد کو باطل کرنا ہے اور شخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان آپ کے اعتراض سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

**فان قلت هذا البيان ينفى سبيل حصول الاشخاص الخارجية فى الاذهان فكيف سبيل العلم بها قلت سبيل العلم فيها اما بالخواص المختصة او بحصول طبائعها الكلية فى الذهن مع حصول تشخص ذهنى لها مماثل للتشخص الخارجى وحينئذ يكون الشخص الذهنى المماثل فى الحقيقة للشخص الخارجى كاشفا له فيستحفظ سبيل حصول الاشياء بانفسها اى بماهيتها الكلية بقدر الامكان.**

**ترجمة:-** اگر تم اعتراض کرو کہ یہ بیان اشخاص خارجیہ کے ذہن میں حصول کے راستے کو روک دیتا ہے تو آخر افراد



خارجیہ کا علم کیونکر ہوگا میں کہوں گا کہ افراد خارجیہ کے علم کا راستہ اور ذریعہ یا تو وہ خواص ہیں جو افراد خارجیہ کے ساتھ مختص ہیں یا افراد خارجیہ کے علم کا راستہ ان کی طبائع کلیہ کا ذہن میں حصول ہے افراد خارجیہ کے ذہن میں ایسے تشخص ذہنی کے حصول کے ساتھ جو تشخص خارجی کے مماثل ہیں تو اس وقت شخص ذہنی جو درحقیقت شخص خارجی کے مماثل ہے فرد خارجی کے لئے کاشف ہوگا تو حصول اشیاء بانفسہا کا راستہ اپنی ماہیت کلیہ کے ذریعہ بقدر الامکان محفوظ رہے گا۔

**تشریح:-** **فان قلت هذا البيان ينفى سبيل حصول الاشخاص**

اس عبارت سے ملا حسن نے اس امر پر کہ شخص واحد کے دو تشخص باطل ہیں نقض وارد کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو جائے تو لازم آئے گا کہ افراد خارجیہ یا اشیاء خارجیہ کا ہمیں علم ہی نہ ہو اس لئے کہ افراد خارجیہ کا جو علم ہمیں ہوتا ہے وہ ان کے تشخص ذہنیہ ہی کے ذریعہ ہوتا ہے اور جب دو تشخص باطل ہیں تو آخر افراد خارجیہ کا علم ہمیں کیونکر ہوگا کیونکہ بعینہ یہ دلیل تمام افراد خارجیہ پر جاری ہو سکتی ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اگر شخص خارجی مثلاً زید ذہن میں حاصل ہو تو وہ لامحالہ متشخص ہوگا تشخص ذہنی کے ساتھ تو وہ تشخص ذہنی یا تو جمیع ماعداء سے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا کیونکہ تشخص نام ہے اس کا جو جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے یا تشخص ذہنی امتیاز کا فائدہ دے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ امتیاز تشخص خارجی کے سبب سے حاصل ہو چکا ہے تو لازم آیا کہ تشخص خارجی کے علم کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ تشخص خارجی کے علم کے دروازے کے کھلنے میں کوئی شبہ نہیں ہے لہٰذا تشخص کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں ہے۔

**قلت سبيل العلم فيها اما بالخواص المختصة**

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ تشخص کے تعدد کے بطلان سے ذہن میں اشخاص خارجیہ کے حصول کی نفی نہیں ہوتی کہ ان کے علم کا دروازہ بند ہو جائے کیونکہ اب بھی دو صورتیں ہیں جن کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا، پہلی صورت ان خواص کا حصول فی الذہن ہے جو افراد خارجیہ کے ساتھ مختص ہوتے ہیں مثلاً زید کے جو خواص ہیں جب ذہن میں آئیں گے تو اس خاصہ کے ذریعہ زید کا بھی علم ہوگا کیونکہ وہ خاصہ جب زید کا خاصہ ہے تو زید کے علاوہ پر منطبق نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ افراد خارجیہ کی طبیعت کلیہ ذہن میں حاصل ہو پھر وہ طبیعت کلیہ جو ذہن میں حاصل ہوئی ہے ایسے تشخص ذہنی سے متشخص ہوگی جو تشخصات خارجیہ کے مماثل ہوں گے تو اشخاص ذہنیہ اشخاص خارجیہ کے مماثل ہوں گے جس کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا مثلاً زید کی ماہیت انسانیہ پہلے ذہن میں آئے گی پھر زید کی ماہیت انسانیہ ذہن میں ایسے تشخص ذہنی سے متعین ہو جائے گی جو تشخص خارجی کا عین تو نہیں ہوگا لیکن زید کے تشخص خارجی کا مثل ضرور ہوگا تو زید ذہن میں اس طرح متعین اور متشخص ہو کر حاصل ہو جائے گا۔

**فیستحفظ سبیل حصول الاشیاء بانفسها**

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک عذر پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا کا مقتضیٰ یہ ہے کہ شخص خارجی بعینہٖ ذہن میں حاصل ہو لیکن جب شخص خارجی مثل شخص خارجی کے ذریعہ ذہن میں حاصل ہوگا تو حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن کے مقتضیٰ کے خلاف ہوا تو آخر اس کی کیا صورت ہوگی تو ملاحسن نے یہ عذر پیش کیا ہے کہ بقدر الامکان اشخاص خارجیہ کے حصول بانفسہا فی الذہن کی صورت یہ ہوگی کہ ماہیت کلیہ کا حصول ذہن میں اولا ہو اور ماہیت کلیہ متشخص ہو ایسے تشخصات سے جو تشخصات خارجیہ کے مماثل ہوں اور ان کو کاشف ہوں۔ فیہ مافیہ۔ کیا یہی تشخص ذہنی نہیں ہے؟

**وبقی مطالبة البرهان علی ان وجود الواجب وتشخصه عین ذاته وبیانه ان التشخص الخاص والوجود کذلک لو لم یکن عیناله تعالیٰ لکان اما جزءاً او زائداً والاول باطل لما مرّ سابقاً والثانی ایضاً باطل فان الزائد یتاتی فیه احتمالات ثلثة اما ان یکون قائماً منضماً او منتزعاً او امراً منفصلاً والانفصال ظاهر البطلان فان الوجود والتشخص کلیهما محمولان علی الواجب تعالیٰ والمنفصل لا یحمل اصلاً والقیام یستلزم احتیاج القائم الی ماقام به والاحتیاج ملازم للامکان والممکن یستلزم العلة فوجود الواجب یستلزم ان یکون له علة ولا تکون غیره تعالیٰ والا لم یکن الواجب واجباً ولا یکون العلة نفس ذات الواجب من حیث هی هی فان العلیلة من خواص الوجود فالوجود الذی بحسبه یکون علة لوجوده اما ان یکون عین الوجود المعلول فیلزم الدور او غیره فیلزم التسلسل.**

**ترجمه:-** برہان کا مطالبہ اس دعویٰ پر باقی ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات واجب تعالیٰ کا عین ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور تشخص خاص اگر ذات واجب تعالیٰ کا عین نہ ہوں تو یا تو ذات واجب تعالیٰ کا جزء ہوں گے یا زائد علی الذات ہوں گے جزئیت کا بطلان گذشتہ دلیل سے ہو چکا ہے اور دوسری شق زائد ہونا بھی باطل ہے کیونکہ زائد ہونے کی صورت میں کل تین احتمالات ہوں گے یا تو قائم منضم ہوں گے یا منتزع ہوں گے یا امر منفصل ہوں گے انفصال ظاہر البطلان ہے کیونکہ وجود اور تشخص ذات واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں اور امر منفصل بالکل محمول نہیں ہوتا اور قیام قائم کے ما قام بہ کی جانب احتیاج کو مستلزم ہے اور احتیاج امکان کو مستلزم ہے اور ممکن علت کو مستلزم ہے تو وجود واجب مستلزم ہے کہ اس کے لئے کوئی علت ہو اور وجود واجب کی علت ذات واجب کا غیر نہیں ہوگی ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور وجود واجب کی علت نفس ذات واجب من حیث ھی ھی خود بھی نہیں ہوگی کیونکہ علیت وجود کے خواص سے ہے تو وہ وجود جو بحسب الوجود وجود واجب کے لئے علت ہے یا تو وجود معلول (واجب تعالیٰ) کا عین ہے تو دور لازم آئے گا یا وجود معلول کا غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا۔



**تشریح:-** **بقی مطالبة البرهان علی ان وجود الواجب**

اس عبارت سے ملاحسن نے اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات باری تعالیٰ کا عین ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ کا تشخص واجب تعالیٰ کا عین نہ ہو تو یا تو جز ہوگا یا زائد ہوگا جز ہونا یہ باطل ہے جیسا کہ جزئیت کے بطلان پر ماسبق میں دلیل گزر چکی ہے۔ دوسری صورت زائد ہونا بھی باطل ہے۔.......... اس لئے کہ اگر تشخص اور وجود باری تعالیٰ زائد علی ذات الواجب ہوں گے تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو قائم منضم ہوں گے جیسے کہ سواد جسم کے ساتھ منضم ہوتا ہے یا منتزع ہوں گے یا منفصل ہوں گے، امر منفصل ہونا یہ ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے الواجب تعالیٰ موجود و مشخص اور اجزائے منفصلہ کل پر محمول نہیں ہوتے کیونکہ زید ثوب بولنا صحیح نہیں ہے۔

ملاحسن کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کیونکہ اجزاء منفصلہ کا حمل کل پر بالاشتقاق جائز ہے جسے حمل بالاشتقاق کہا جاتا ہے جیسے زید ذو مال ، فافهم.

اور قائم منضم ہونا یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قیام ما قام بہ کی طرف قائم کے احتیاج کو مستلزم ہے اور حتیاج کے لئے امکان لازم ہے اور ممکن کے لئے علت مستلزم ہے تو اب جب وجود اور تشخص باری تعالیٰ کے لئے علت لازم ہوگی تو وجود اور تشخص کی علت کیا ہے، آیا ذات باری تعالیٰ خود علت ہے اپنے تشخص اور وجود کے لئے یا اس کا غیر۔ غیر کا علت ہونا یہ درست نہیں ہے ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ کی علت ذات واجب تعالیٰ خود ہو من حیث ھی ھی۔ اس لئے کہ علیت کے لئے موجود ہونا ضروری ہے تو اب اگر ذات باری تعالیٰ خود علت ہو جائے تو وجود واجب ضروری ہوگا تو وہ وجود واجب جو علت کے درجہ میں ہے اس وجود کا عین ہوگا جو معلول کے درجہ میں ہے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا۔

اور اگر غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ وہ وجود جو طرف علیت میں ہے اس وجود کے مغایر ہے جو معلول کے درجہ میں ہے تو چونکہ وجود جو طرف علیت میں ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا محتاج ہے تو اب وہ ممکن ہو گیا۔ لہٰذا اس کے لئے اب ایک علت کی ضرورت ہے اور اس کی علت نفس ذات واجب تعالیٰ نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کا غیر علت ہوگا کیونکہ اس صورت میں احتیاج لازم آئے گا تو اب ہم کہیں گے کہ وہ وجود جو طرف علیت میں ہے یا تو وجود معلول کا عین ہوگا تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو پھر ہم اس میں اسی طرح سے کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا لہٰذا

اس لئے کہ انتزاع منتزع کے تابع ہوتا ہے تو جب منتزع کا عدم قائم منضم ہونا بھی باطل ہے۔ منتزع ہونا بھی باطل ہے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوگیا ہوگا تو واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا اور عدم واجب تعالیٰ محال ہے لہٰذا منتزع ہونا بھی باطل ہے۔ کہ وجود اور تشخص یہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں۔

هذا اذا قرء لايتصور على صيغة المجهول ولو قرء على صيغة المعلوم يكون المراد به ان علمه تعالىٰ ليس بحصول الصورة والارتسام كما ذهب اليه ارسطو والشيخان ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود مالم يذكر مسئلة علم الواجب التى هى من مهمات المسائل قد تحيرت فيه الافهام ولم يأت احد بما يتعلق بقلب الاذكياء وانى مع اعتراف عجزى فى كل باب نذكر بتوفيق الله تعالىٰ وتائيده ما ينشط به الاذهان الصافية ويميل اليه الافهام الفائقة ولكن لغرابة المقام وضيقه لانذكر الا امراً ضرورياً مختصراً موضحاً موصلاً الى المقصود.

**ترجمہ:-** یہ اس صورت میں ہے جبکہ لایتصور مجہول کے صیغے پر پڑھا جائے اور اگر بشکل معروف پڑھا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت اور ارتسام صورت کے ذریعہ نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ارسطو اور دونوں شیخ ابونصر فارابی اور بوعلی ابن سینا گئے ہیں اور مقصود کے چہرے سے پردہ اس وقت تک نہیں ہٹے گا جب تک کہ علم واجب تعالیٰ کے مسئلے کو ذکر نہ کر دیا جائے جو کہ اہم ترین مسائل میں سے ہے جس میں کہ عقلیں متحیر ہیں اور اب تک اس مسئلے میں کوئی بھی ایسی بات نہ لا سکا جو ذہین ترین لوگوں کے دلوں کو بھائے اور میں اپنے اعتراف عجز کے باوجود اللہ تعالیٰ کی توفیق اور تائید سے ہر باب میں وہ ذکر کروں گا جس سے صاف ستھرے ذہن والے خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین اذہان اس کی طرف مائل ہوں گے، لیکن ندرت مقام اور تنگی کی بناء پر ہم صرف امر ضروری ہی کو ذکر کریں گے جو مختصر واضح اور مقصود کی جانب لے جانے والا ہوگا۔

**تشریح:- هذا اذا قرى لايتصور على صيغة المجهول ولو قرى على صيغة المعلوم.**

ملاحسن فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جو بیان کی گئیں کہ باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنہہ نہیں ہو سکتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ مصنف کے قول لایتصور کو مجہول کے صیغہ پر پڑھا جائے لیکن اگر معروف کے صیغہ پر پڑھا جائے تو یہ معنی درست نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم بالکنہ وبکنہہ نہیں ہے اس لئے کہ سبحانہ تعالیٰ تمام اشیاء کو بالکنہ وبکنہہ جانتا ہے بلکہ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم حصول صورت اور ارتسام کے ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ ان



ذرائع سے جو علم ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے، ارسطو معلم اول اور ابونصر فارابی و شیخ بوعلی بن سینا معلم ثانی کا یہی خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں انھیں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہے۔ یعنی علم باری حصولی ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ مقصود کے چہرے سے نقاب اس وقت تک نہیں ہٹے گی جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے علم کا مسئلہ جو اہم ترین مسائل میں سے ہے نہ بیان کر دیا جائے جس میں اذہان متحیر ہیں اور اب تک کوئی بھی شخص ایسی بات نہ لا سکا جو ذہین ترین لوگوں کے قلوب کو بھائے حالانکہ اپنے اعتراف عجز کے باوجود ہم اللہ کی توفیق و تائید سے ہر باب میں وہ باتیں ذکر کریں گے جن سے کہ صاف ستھرے اذہان خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین ذہن اس کی طرف مائل ہو جائیں گے لیکن غرابت مقام اور تنگی کی بنا پر صرف امر ضروری ہی کے بیان پر اکتفا کریں گے جو مختصر اور واضح ہوگا اور مقصود کی طرف موصل ہوگا۔

فنقول ان الاقسام العقلية فى علم الواجب تعالىٰ بالممكنات خمسة والمذاهب المعتدة الواقعة فيه عشرة فنبطل الباطل منها ونحق الحق ويكشف فى ذيلهما المقصود ههنا اما الاحتمالات العقلية الخمسة فهى ان علمه تعالىٰ بالممكنات اما ان يكون عين ذاته تعالىٰ او جزأه او قائماً منضماً اليه او منتزعاً عنه تعالىٰ او امراً منفصلاً عنه تعالىٰ والاحتمالات الاربعة الاخيرة باطلة فثبت الاول. اما الاول منها فلما مر من ابطال الجزء له تعالىٰ.

**ترجمہ:-** تو ہم کہتے ہیں کہ علم واجب بالممکنات میں اقسام عقلی کل پانچ ہیں اور ان میں جو قابل ذکر مذاہب واقع ہیں دس ہیں تو ہم ان میں سے باطل کا ابطال کریں گے اور حق کو ثابت کریں گے اور اس کے ضمن میں مقصود خود بخود واضح ہو جائے گا لیکن احتمالات عقلیہ جو پانچ ہیں وہ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن یا تو ذات واجب تعالیٰ کا عین ہوگا یا جزء ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا اس سے امر منتزع ہوگا یا امر منفصل ہوگا اور اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں تو احتمال اول ثابت ہوگیا لیکن احتمالات اربعہ اخیرہ باطلہ میں سے اول کا بطلان اس دلیل سے ہوگا جو جزء باری تعالیٰ کے بطلان کی ماسبق میں گذر چکی ہے۔

**تشریح:- فنقول ان الاقسام العقلية فى علم الواجب تعالىٰ بالممكنات خمسة .........**

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم واجب بالممکنات کے بارے میں کل پانچ اقسام عقلیہ ہیں جن میں کل دس قابل ذکر مذاہب واقع ہیں ان میں سے جو باطل ہیں ہم ان کا ابطال اور جو حق ہیں ان کا احقاق کریں گے جن کے ضمن میں مقصود خود

بخود واضح ہوجائے گا۔

## اما الاحتمالات العقلية الخمسة

پانچ عقلی احتمالات یہ ہیں۔ علم بالممکنات باری تعالیٰ یا تو ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا تو اس کا جز ہوگا یا اس کے ساتھ قائم منضم یا اس سے منتزع ہوگا یا ذات باری سے منفصل ہوگا۔ اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں لہٰذا اول احتمال ثابت ہے۔

احتمالات اربعہ باطلہ میں سے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ماقبل میں یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ذات باری کے اجزا نہیں ہیں۔

**واما الثانی فلما سنح لی استحکامه وهو ان الانضمامات يجب ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم عَمْرٍ وكذلك كما يشهد به الضرورة والمعلومات غير متناهية فالعلم ايضاً كذلك والمعلومات الغير المتناهية مستقبلة كانت او ماضية عند الحكيم مترتبة ترتباً زمانياً او طبعياً بالذات في سـ سلة المعدات فيكون علومها مترتبة بالعرض بحيث يتعين الاول وهو علم يتعلق بالحادث اليومي والثاني وهو علم يتعلق بالحادث بالغد وهكذا الى غير النهاية والتسلسل فى الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المترتبة ولو بالترتيب العرضي بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك باطل بالتطبيق والتضايف.**

**ترجمہ:-** لیکن دوسرے احتمال کا بطلان تو جیسا کہ اس کا استحکام میرے لئے ظاہر ہوا ہے وہ یہ کہ انضمامات ضروری ہے کہ معلومات کی تعداد کے اعتبار سے ہوں اس لئے کہ زید کا علم تفصیلی عمر کے علم تفصیلی کے علاوہ ہے جیسا کہ بداہت اس پر شاہد ہے اور معلومات غیر متناہی ہیں تو علم بھی غیر متناہی ہوگا اور معلومات غیر متناہیہ مستقبلہ ہوں یا ماضیہ باری تعالیٰ کے نزدیک معدات کے طریقے پر بالذات مرتب ہیں خواہ ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو علوم معلومات بالعرض مرتب ہوں گے اس حیثیت سے کہ اول متعین ہوگا اور یہ ایسا علم ہوگا جو آج کے دن سے متعلق ہوگا اور دوسرا وہ علم ہوگا جو کل کے دن سے متعلق ہوگا اسی طرح غیر نہایہ تک یہ سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل ایسے امور غیر متناہیہ میں جو موجود بالفعل مرتب ہوں اگرچہ ترتیب عرضی ہی کیوں نہ ہو اس حیثیت سے کہ اول ثانی ثالث الی غیر ذٰلک متعین ہو برہان تطبیق وتضایف سے باطل ہے۔

**تشریح:-**

**واما الثانی ..................**

یہاں سے دوسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ علم کے انضمامات



معلومات کی تعداد کے مطابق ہوں گے ورنہ علم معلومات کے مطابق نہیں ہوگا۔ اور معلومات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں لہٰذا علم بھی غیر متناہی ہوگا۔

فلاسفہ حضرات غیر متناہی کے ابطال کے لئے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس لئے ملا حسن کہتے ہیں کہ معلومات غیر متناہیہ چاہے ماضی سے متعلق ہوں یا مستقبل سے سب علم باری میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے اور امور غیر متناہیہ کا تسلسل باطل ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ علم کے انضمامات بھی غیر متناہیہ موجود بالفعل مرتب ہونے کی بنا پر باطل ہوں بطلان تسلسل کے لئے عند المناطقہ برہان تطبیق اور برہان تضایف جیسی دلیلیں دی جاتی ہیں۔

**وايضاً يكون الامر المنضم حينئذ اول المعلولات وقد تقرر في مدار كهم انه يكون اقوى في الممكنات وهو اضعف فانه حينئذ يكون عرضاً قائماً بالمحل والاعراض اضعف وجوداً سيما اذا كانت صوراً مرتسمة فان الوجود الذهني اضعف من الخارجي مطلقاً وايضاً صدور تلك المنضمات منه تعالىٰ اما ان يكون بالاضطرار او بالاختيار والاول باطل والثاني يوجب سبق العلم بها فاما ان ينتهي الى الذات فيحصل المطلوب او لا فيلزم التسلسل المستحيل من جهة اخرى فان قلت لانسلم استحالة الاضطرار في الصفات الكمالية قلت الالتزام الدخول في هذه الورطة الظلماء مع امكان الخلاص عنها بوجه ادق واحسن كما سياتي ترجيح المرجوح.**

**ترجمہ:-** نیز امر منضم اس وقت اول معلولات ہوگا اور حکما حضرات کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ اول معلول تمام ممکنات میں اقویٰ ہے۔ حالانکہ یہ یہاں اضعف ہے۔ اسلئے کہ یہ انضمام کے وقت عرض ہوگا محل کے ساتھ قائم ہوگا اور اعراض وجود کے اعتبار سے اضعف ہوتے ہیں بالخصوص جب کہ وہ صور مرتسمہ ہوں کیونکہ وجود ذہنی خواہ جوہر کا وجود ہو یا عرض کا وجود خارجی کے اعتبار سے اضعف ہوتا ہے۔ نیز ان منضمات کا صدور باری تعالیٰ سے یا تو بالاضطرار ہوگا یا بالاختیار اول باطل ہے اور ثانی مسبوق بالعلم کو موجب ہے تو یا تو علم سابق منتہیٰ ہوگا ذات باری تعالیٰ کی جانب تو اس صورت میں مطلوب ثابت ہوگا یا علم سابق ذات باری کی جانب منتہیٰ نہیں ہوگا تو دوسری جہت سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ اگر تم اعتراض کرو کہ صفات کمالیہ میں اضطرار کا استحالہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہم کہیں گے کہ اس تاریک بھنور میں دخول کا التزام بہترین اور مستحسن طریقے سے اس سے چھٹکارہ کے امکان کے باوجود جیسا کہ عنقریب آئے گا، مرجوح کی ترجیح ہے۔

تشریح:- **وایضاً یکون الامر المنضم** ..................

یہاں سے شق انضمامی کے ابطال کی دوسری دلیل قائم کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ضروری ہے کہ اس سے جس فعل کا صدور ہو تو صدور فعل سے قبل فاعل کو اس کا علم ہو لہٰذا اللہ تعالیٰ جب عقل اول کو پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا (ذات باری سے جو سب سے پہلے معلول صادر ہوا ہے اسے عقل اول کہتے ہیں) تو ضروری ہے کہ اس کو اس کا علم پہلے سے ہو اور یہ قاعدہ ہے کہ وہ معلول جو ذات باری سے سب سے پہلے وجود میں آیا ہے وہ جمیع ممکنات میں سب سے اقوی ہے لہٰذا عقل اول سب سے اقوی معلول ہوگا تو اس کا جو علم ہوگا وہ بھی اقوی ہوگا حالانکہ یہاں یہ اضعف ہے اس لئے کہ یہ عرض ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے اور جو قائم بالغیر ہوتا ہے وہ اضعف ہوتا ہے۔ بالخصوص جبکہ وہ صور مرتسمہ ہوں لہٰذا اگر علم باری قائم منضم ہوگا تو اقوی کا اضعف ہونا لازم آئے گا۔

**ایضا صدور تلک المنضمات منه** ..................

یہاں سے شق انضمامی کے ابطال پر تیسری دلیل قائم کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ان منضمات کا صدور ذات باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا یا بالاضطرار ہوگا۔ ثانی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں للہ تعالیٰ کا فاعل مضطر ہونا لازم آئے گا اور جہل بھی لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ فعل اضطراری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل فعل کا علم نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان کا صدور ذات باری سے بالاختیار ہی ہوگا اور فعل اختیاری میں یہ ضروری ہے کہ فاعل کو صدور فعل سے پہلے فعل کا علم ہو تو اب اس علم کی علت یا تو ذات باری خود ہوگی بایں طور کہ اس کا عین ہوگی تو ہمارا مطلوب ثابت ہے یا علت ذات باری کا غیر ہوگی تو وہ غیر بھی امر انضمامی ہوگا اور ذات باری سے بالاختیار صادر ہوگا تو وہ بھی باری تعالیٰ کے نزدیک مسبوق بالعلم ہوگا تو اس علم سابق کی جو علت ہوگا وہ یا تو ذات باری کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو مطلوب ثابت ہوگا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی امر انضمامی ہوگا اور اس کا بھی صدور اللہ تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالعلم ہوگا تو اس کے علم کی علت یا تو ذات باری کی عین ہوگی تو مطلوب ثابت ہے اور اگر غیر ہے تو وہی سابقہ تقریر کی جائے گی تو تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے لہٰذا اگر علم باری کو قائم منضم مانا جائے گا تو محال لازم آئے گا۔

**اعتراض:-** ہم وہ صورت منضم جو ذات باری کا علم ہے اس کا صدور باری تعالیٰ سے بالاضطرار مانتے ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کو اس کا علم صدور فعل سے پہلے لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ فعل اختیاری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل اس کا علم ہوتا ہے مگر جو بالاضطرار صادر ہو اس کے صدور سے قبل اس کا علم فاعل کو ضروری نہیں۔

**جواب:-** ذات باری کے علم کا عین ذات ہونا راجح ہے لہٰذا اس شق کو چھوڑ کر اضطرار تسلیم کرنا اپنے کو تاریک گڈھے میں



ڈالنا ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بہترین تدقیقی راستے موجود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ صفات عالیہ میں اضطرار نقص و عیب نہیں ہے کیونکہ علم باری کو اختیاری مانا جائے تو اس کا حصول اختیار باری پر موقوف ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا علم جو اس کی صفت ہے قدیم نہ ہوگی حادث ہوگی۔

**واما الاحتمال الثالث منها فلان کون الامر الانتزاعی منشأ للانکشاف اما ان یکون بحسب المنشا فیرجع الی احد الشقوق الباقیة او بحسب نفس مفهومه الانتزاعی فلاتحصل له الا بعد الانتزاع وبعده یصیر منضما الی المنتزع بالکسر فیرجع الی الثانی.**

**ترجمه:-** لیکن احتمالات اربعہ اخیرہ میں سے تیسرا احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے علم کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ علم جس سے منتزع ہوتا ہے وہ امر انتزاعی ہے تو انتزاعی کے علاوہ جتنی شقیں ذکر ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ہوگا یا علم باری تعالیٰ کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ منتزع بالفتح ہے اس صورت میں مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد ہی حاصل ہوگا اور بعد انتزاع وہ منتزع کی جانب منضم ہوگا تو یہ شق انضمام کی جانب راجع ہوگا۔

تشریح:- **اما الاحتمال الثالث** ..................

اس عبارت سے شارح نے تیسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا علم بالممکن اگر امر منتزع ہو تو اس انتزاع کا منشا کوئی ضرور ہوگا اس لئے کہ امر انتزاعی کا منشا کوئی ضرور ہوتا ہے جیسے کہ منطقہ، قطب۔ دوائر صغار و کبار، اور محور وغیرہ کا منشا کرہ ہوتا ہے۔ کہ کرہ سے ان سب امور مذکورہ کا انتزاع کیا جاتا ہے۔

لہٰذا ہم پوچھتے ہیں کہ علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جس سے متصرح ہے وہ خود امر انتزاعی ہے یا اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ خود ایسا مفہوم ہے جو تشریح شدہ ہے پہلی صورت میں ہم اس منشا کے بارے میں سوال کرتے ہیں یا تو وہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا جز ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منفصل اگر عین ہوگا تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور اگر جزء ہوگا تو اس کا ابطال دلائل ماسبق سے گزر چکا ہے اور اگر قائم منضم ہوگا تو شق انضمامی کے ابطال کی دلیل سے اس کا بھی ابطال ہوگا اور اگر منفصل ہوگا تو شق انفصال کے بطلان سے اس کا بھی بطلان ہوگا۔

اور اگر علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ خود ایک تشریح شدہ مفہوم ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ مفہوم انتزاع سے قبل حاصل نہیں ہوگا لہٰذا ابتداء علم نہیں ہوسکتا اور انتزاع کے بعد منتزع کے ذہن کے ساتھ قائم منضم ہوگا تو شق انضمام کے بطلان سے باطل ہو جائے گا۔

**واما الرابع فلانه یؤدی الی الاستکمال بالمنفصلات فان العلم صفة کمالیة له تعالیٰ ولا یجتری العقل علیه و کذا یلزم الاضطرار الفاحش ان لم یسبقها علم وان یسبقها یرجع الی**

باقی الاحتمالات وایضاً یلزم نسبة الجہل الی جنابہ تعالیٰ فی مرتبة تقرر ذاتہ وصفاتہ تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً و ایضاً تلک العلوم المنفصلات غیر متناہیة لعدم تناہی معلوماتہ ومترتبة لترتبہا کما ذکرنا وموجودة بالفعل والایلزم الجہل لانتفاء علم البعض حینئذ وفی ہذا الشق الاخیر یتحقق خمسة مذاہب.

**ترجمہ:-** لیکن چوتھا احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ یہ منفصلات سے طلب کمال کی جانب لے جاتا ہے اس لئے کہ علم واجب تعالیٰ کی صفت کمالیہ ہے اور عقل اس کی جرأت نہیں کرسکتی کہ اللہ اپنا علم غیر سے حاصل کرے، نیز اضطرار فاحش لازم آئے گا اگر مسبوق بالعلم نہ ہو اور اگر مسبوق بالعلم ہو تو باقی احتمالات کی جانب راجع ہوگا نیز باری تعالیٰ کی جانب جہل کی نسبت لازم آئے گی واجب تعالیٰ کی ذات وصفات کے ثبوت کے مرتبہ میں حالانکہ واجب تعالیٰ جہل سے بلند وبالا ہے، نیز علوم منفصلہ معلومات کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے غیر متناہی ہوں گے اور معلومات کے مرتب ہونے کی وجہ سے علوم منفصلہ مرتب ہوں گے جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے اور علوم منفصلہ موجود بالفعل بھی ہوں گے ورنہ ذات باری تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا بعض علم کے انتفا کی وجہ سے اور اس آخری شق انفصال میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

**تشریح:-** واما الرابع ..................

یہاں سے شارح نے چوتھے احتمال کے ابطال پر چند دلیلیں قائم کی ہیں فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کا علم ذات باری تعالیٰ سے امر منفصل ہو تو چونکہ علم صفات کمالیہ سے ہے لہٰذا واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آتا ہے جو کہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اور حدوث کی علامت ہے اور عقل اس قول کی جرأت نہیں کرسکتی اس لئے کہ یہ احتیاج کو مستلزم ہے اسی طرح سے اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو اس کا صدور ذات باری تعالیٰ سے یا تو بالقصد ہوگا یا بالاضطرار ہوگا اگر ثانی ہے تو باری تعالیٰ فاعل مضطر ہو جائے گا اور اس میں صدور فعل سے پہلے فاعل کو علم نہیں ہوتا ہے اس لئے واجب تعالیٰ کے لئے جہل بھی لازم آئے گا اور اگر بالقصد ہوگا تو واجب تعالیٰ کو اس کے صدور سے پہلے علم ہوگا اس لئے کہ فاعل مختار کو صدور فعل سے پہلے علم ہوتا ہے تو ہم اس علم کے بارے میں سوال کریں گے یا تو یہ عین ذات ہوگا۔ یا جزء ذات ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منتزع ہوگا شق اول میں ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اور آخر کے تین احتمال کا ابطال سابقہ دلائل سے ہوگا۔

صفات کمالیہ کا اضطراری ہونا نقص نہیں یہ پہلے بتایا جاچکا ہے۔

اسی طرح واجب تعالیٰ کا علم اگر امر منفصل ہو تو جب امور منفصلہ سے قطع نظر صرف ذات باری پر نظر کی جائے گی تو واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا جو وجوب ذاتی کے منافی ہے اسی طرح اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو معلومات کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے یہ علوم بھی غیر متناہی ہوں گے اور چونکہ معلومات علم باری میں مرتب موجود بالفعل ہیں لہٰذا



علوم منفصلہ بھی مرتب موجود بالفعل ہوں گے ورنہ واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا اور اس طرح کے امور غیر متناہیہ کا ابطال برہان تطبیق وتضایف سے ثابت ہے۔

لہٰذا جب چاروں احتمالات اخیرہ باطل ہیں تو احتمال اول یعنی علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے خود ثابت ہو جائے گا۔

## وفی ہٰذا الشق الاخیر یتحقق خمسة مذاہب

**ثم لما فرغ الشارح عن ابطال الاحتمالات الاربعة شرع فی تعداد المذاہب وابطالہا.**

علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ نکلتے ہیں ان میں جو چار احتمالات باطل ہیں ان احتمالات باطلہ کی آخری شق جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذات باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے اس احتمال باطل میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں، سب سے پہلا مذہب افلاطون کا ہے۔

**الاول قول افلاطون بان علوم الباری تعالیٰ بالممکنات صور قائمة بنفسہا مجردة عن المادة وہذا المذہب مع بطلانہ بما مر یبطل بان الصور بعضہا اعراض وہی طبیعة ناعتیة لا یجوز ان تقوم بنفسہا. اقول فی وجہ التفصی عنہ ان مرادہ بالقائم بنفسہا ان لا تقوم بالعالم بہا وحینئذ یجوز ان یکون صور الاعراض کالسواد والبیاض مثلاً قائمة بالمحال کالاجسام مثلاً غیر قائمة بالباری تعالیٰ فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن قلت لعلہ لا یمکن فی علم الباری تعالیٰ لامر لایعلمہ الا ہو کما لایمکن وجود السواد فی الخارج بدون الجسم لامر یعلمہ الممکن ایضاً.**

**ترجمہ:-** پہلا قول افلاطون کا ہے، افلاطون کے نزدیک باری تعالیٰ کا علم بالممکن ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہوتی ہیں اور مجرد عن المادہ ہوتی ہیں یہ مذہب شق انفصال کے بطلان کی دلیل سے باطل ہو جاتا ہے نیز اس طور سے بھی باطل ہو جاتا ہے کہ بعض صورتیں اعراض ہیں اور یہ ایسی طبیعتیں ہیں جو وصفیہ ہوتی ہیں بذاتہ قائم نہیں ہوتی ہیں اس اعتراض سے چھٹکارہ حاصل کرنے کے لئے میں کہوں گا کہ افلاطون کی مراد قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوں اور اس وقت ممکن ہے کہ اعراض کی صورتیں جیسے سواد اور بیاض مثلاً اپنے محل کے ساتھ قائم ہوں ذات باری کے ساتھ نہ قائم ہوں۔ اگر تم اعتراض کرو کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ممکن ہے میں کہوں گا کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ علم باری میں یہ ممکن نہ ہو کسی ایسے امر کی وجہ سے جس کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہو جیسے کہ سواد کا وجود خارج میں بغیر جسم کے ممکن نہیں ہے ایسے امر کی وجہ سے جس کو ممکن بھی جانتا ہے۔

## قول افلاطون.........

**تشریح:-** افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہوتی ہیں۔

**وھذا المذھب مع بطلانہ بما مر یبطل:-** ملاحسن اس عبارت سے افلاطون کے قول کو باطل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ افلاطون کا یہ مذہب ان گزشتہ دلیلوں سے باطل ہے جو دلیلیں ابھی ابھی آخری شق انفصال کے ابطال پر قائم کی گئی ہیں اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی وہ صورتیں ہوں گی جو بذاتہ قائم ہوں گی تو ممکنات کی صورتیں ذات باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی اور جب ذات باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی تو ذات باری کا غیر ہوں گی تو اللہ تعالیٰ کو جب ان کا علم ہوگا تو ان کے علم سے اللہ تعالیٰ کا استکمال لازم آئے گا اسی طرح سے اگر ان صورتوں کے علم کا صدور اللہ تعالیٰ سے بالاضطرار ہے تو جہل لازم آئے گا اور اگر بالاختیار ہے تو اختیار کی صورت میں جو احتمالات باطلہ نکلتے ہیں وہ ساری خرابیاں لازم آئیں گی لہٰذا ان تمام دلیلوں سے افلاطون کا مذہب باطل ہے نیز افلاطون کے مذہب پر ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی تمام صورتوں کو شامل نہ ہو اس لئے کہ ممکنات میں سے بعض جوہر ہیں بعض اعراض جوہر کی صورتیں تو بذاتہ قائم ہوتی ہیں لیکن اعراض کی صورتیں بذاتہ قائم نہیں ہوتیں چونکہ افلاطون کا مذہب علم باری کے سلسلے میں ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہیں تو جوہر کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل ہوا کیونکہ جوہر کی صورتیں بذاتہ قائم ہوتی ہیں لیکن عرض کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل نہیں ہوگا کیونکہ یہ بذاتہ قائم نہیں ہوتی ہیں لہٰذا افلاطون کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ اعراض سے اللہ تعالیٰ جاہل ہو۔

## اقول فی وجہ التفصی عنہ

اس عبارت سے ملاحسن افلاطون کے مذہب پر جو آخری اعتراض عدم شمول اعراض کا لازم آتا ہے اس کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ افلاطون کی مراد صور قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ ممکنات کی صورتیں عالم یعنی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوں عام ازیں کہ وہ صورتیں بذاتہ قائم ہوں جیسے کہ جواہر کی صورتیں ہیں یا محل کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ اعراض کی صورتیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم افلاطون کے مذہب پر ہر قسم کی صورتوں کو شامل ہوگا۔

**فان قلت:-** شارح نے ابھی جو یہ تشریح کی کہ اعراض کا قیام محل کے ساتھ ہوتا ہے اس تشریح سے یہ لازم آتا ہے کہ اعراض کا علم بغیر محل کے نہ ہو اس لئے کہ اعراض جب محل سے جدا نہیں ہوں گے تو اعراض کا علم بھی محل کے علم سے منفک نہیں ہوگا حالانکہ اعراض کا علم بغیر محل کے ممکن ہے بلکہ واقع ہے جیسے کہ ہمیں سواد کا علم ہوتا ہے اور سواد کے محل جسم کا علم نہیں ہوتا لہٰذا لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ عالم بالسواد ہو بغیر جسم کے علم کے جبکہ شارح کی توضیح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر جسم کے علم کے سواد کا علم نہیں ہوگا۔



**جواب:-** ممکن کے لئے تو یہ ممکن ہے کہ اعراض کا علم بغیر اعراض کے محل کے ہو جائے جیسے کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ہو جاتا ہے، لیکن واجب تعالیٰ کے لئے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محل کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوگا اور اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محل کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوتا ہے ہم نہیں جانتے اسے صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ جیسے کہ خارج میں عرض کا وجود بغیر محل کے نہیں ہوتا اور اس کی وجہ ہم بھی جانتے ہیں۔ یعنی ممکن بھی جانتا ہے جیسے کہ اسے واجب تعالیٰ جانتا ہے اور یہ وجہ سواد کا اس کیف کے تحت میں ہونا ہے جو خارج میں بغیر قیام بالموضوع کے نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ سواد حقائق ناعتیہ میں سے ہے۔

**والثانی قول اکثر المشائین من وجود الممکنات الموجودة فی الدھر المعبر عنہ فی الواقع من غیر تقدم وتاخر فالممکنات الموجودة فی الدھر الحاضرة عندہ تعالیٰ ھو العلم بھا وفیہ انہ لا یشمل العلم بالممتنعات والممکنات المعدومة ازلاً وابداً فانھا لا وجود لھا فی الدھر اصلاً الا ان یقال بالتوزیع بان یکون علم البعض بالوجود الدھری والبعض الآخر بطریق آخر وفیہ مافیہ.**

**ترجمہ:-** دوسرا قول اکثر مشائین کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ ممکنات موجودہ بغیر تقدم وتاخر کے اس دہر میں موجود ہیں جس کی تعبیر واقع سے کی جاتی ہے تو ممکنات جو دہر میں موجود ہیں باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی واجب تعالیٰ کا علم بالممکن ہے اس قول میں اعتراض یہ ہوگا کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا علم ممتنعات کو اور ان ممکنات کو جو ازلاً وابداً معدوم ہیں شامل نہیں ہوگا اس لئے کہ امتناع اور عدم کی وجہ سے دھر میں ان کا وجود ہی نہیں ہے مگر جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بعض کا علم وجود دھری سے ہوگا اور بعض دیگر کا علم دوسرے طریقے سے وفیہ مافیہ اس تقسیم میں ضعف ہے۔

## الثانی..................

**تشریح:-** علم باری کے سلسلے میں دوسرا مذہب اکثر مشائین کا ہے ارسطو کے متبعین کو مشائین کہا جاتا ہے۔ مشائین کا مذہب یہ ہے کہ تمام ممکنات جو دہر میں موجود ہیں جن کی تعبیر لفظ واقع سے کی جاتی ہے یہ سارے کے سارے ممکنات بغیر کسی تقدم و تاخر کے اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں ان ممکنات کا اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہونا ہی اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔

**وفیہ انہ لایشمل:-** اس عبارت سے ملاحسن نے مشائین کے مذہب پر اعتراض کیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ وہ ممتنعات جن کا زمانے میں وجود محال ہے اور وہ ممکنات جو ازل سے لے کر ابد تک معدوم ہیں جن کا زمانے میں کبھی بھی وجود نہیں ہوگا ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم مشائین کے مذہب پر شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اس مذہب پر انہیں ممکنات

کوشامل ہوگا جوزمانے میں موجود ہیں اور ممتنعات اور ممکنات معدومہ جب زمانے میں موجود ہی نہیں ہوں گے تو ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم کیونکر شامل ہوگا۔

**الا ان یقال بالتوزیع:-** اس عبارت سے ملاحسن نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر ایک کو شامل ہے وہ اس طرح سے کہ وہ ممکنات جوزمانے میں موجود ہیں وہ اپنے وجود دہری کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں اس طرح سے اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہے اور بعض دوسرے ممکنات جو معدوم ہیں اور ممتنعات جن کا خارج میں وجود نہیں ہے ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم اس طرح سے شامل ہوگا کہ ان دونوں کے خارج میں نہ پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی صورتیں بھی فی نفسہ موجود نہ ہوں بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس عالم میں ان کی صورتیں نہ پائی جاتی ہوں لیکن عالم آخرت جس کو عالم مثال کہا جاتا ہے اس میں پائی جاتی ہوں تو ان کی وہ صورتیں جو عالم مثال میں پائی جاتی ہوں وہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہوں اور اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہو لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات موجودہ معدومہ اور ممتنعات سب کو شامل ہوگا۔

**وفیہ مافیہ:-** ملاحسن نے اس عبارت سے جواب کی تضعیف کی ہے وہ یہ ہے کہ مشائین عالم مثال کے قائل ہی نہیں ہاں افلاطون ضرور عالم مثال کا قائل ہے لہٰذا مشائین کے مذہب پر عالم مثال کی صورت نکال کر جواب اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ مشائین عالم مثال کے قائل ہوتے اور جب یہ اس کے قائل ہی نہیں تو عالم مثال کی صورت میں جواب دینا صحیح نہیں نیز علم حقیقت واحدہ ہے لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بعض کا علم ایک طریقے سے ہے اور بعض دوسرے کا علم دوسرے طریقے سے ہے لہٰذا تقسیم غیر مستقیم ہے۔

**ویبطل ھذا المذھب مع مامر بابطال المعیة الدھریة باجراء براھین التسلسل فیه لوجود الامور الغیر المتناھیة بالفعل کما ھو المقرر عندھم من ان الماضیات والمستقبلات کلھا موجودة فی الدھر المعبر عنه بالواقع بالفعل اما وجود الترتیب فلما ذکرت فی شق الانضمام انفاً ولانّ المعدات فیھا ترتیب طبعی فی الدھر وفی المتصلات کالحرکة والزمان الغیر المتناھین یکفی الاتصال للترتیب ولا یحتاج الی ترتیب آخر کما فی الخط والسطح ولابطال المعیة الدھریة لنا بیانات اخریٰ عریضة لا یتحملھا المقام.**

**ترجمہ:-** اور یہ مذہب لزوم احتمال بالغیر اور نسبۃ الجہل کی گذشتہ دلیل سے باطل ہوجاتا ہے اور معیت دہریہ کے ابطال سے بھی باطل ہوجاتا ہے جس میں کہ تسلسل کی دلیلیں جاری ہوتی ہیں امور غیر متناہیہ کے موجود بالفعل ہونے کی وجہ سے جیسا کہ یہ حکماء کے نزدیک ثابت ہے کہ ماضی و مستقبل کی تمام چیزیں زمانے میں موجود بالفعل ہیں اور ان کی تعبیر واقع سے کی جاتی ہے رہا ان میں ترتیب کا وجود تو یہ اس وجہ سے ہے جسے ہم نے ابھی شق انضمام میں ذکر کیا ہے اور اس لئے کہ معدات جو دہر میں ہیں ان میں ترتیب طبعی پائی جاتی ہے اور متصلات میں جیسے حرکت اور زمانہ غیر متناہیہ تو ان میں ترتیب کے لئے اتصال کافی ہے کسی دوسری ترتیب وضع یا علیت یا لزوم کی حاجت نہیں ہے جیسے کہ خط اور سطح میں اتصال یقینی ہے اور معیت دہریہ کے ابطال کے لئے ہمارے پاس دوسری تفصیلی دلیلیں بھی ہیں مقام ان کا متحمل نہیں ہے۔



**تشریح:-** **ھذا المذھب مع مامر بابطال المعیة الدھریة بما جراء براھین التسلسل فیه.**

اس عبارت سے ملاحسن مشائین کے قول کو باطل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ شق انفصال کے بطلان پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں انہیں دلیلوں سے مشائین کا مذہب باطل ہوجاتا ہے کیونکہ مشائین کے مذہب پر بھی اللہ تعالیٰ کا علم امر منفصل ہوتا ہے ساتھ ہی ساتھ ان دلیلوں سے بھی مشائین کا مذہب باطل ہوتا ہے جو دلیلیں تسلسل کے بطلان پر قائم کی جاتی ہیں جیسے کہ برہان تطبیق اور برہان تضایف ہے کیونکہ یہ دونوں دلیلیں ممکنات کے وجود فی الدہر کے ابطال پر قائم کی جاسکتی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ بطلان تسلسل پر جو دلیل قائم کی جاتی ہیں اس کے لئے دو امر ضروری ہے پہلی چیز تو یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں دوسری چیز یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس طور پر کہ ایک مقدم ہو اور دوسرا مؤخر ہو اور یہاں پر یعنی ممکنات موجود فی الدہر میں دونوں چیزیں موجود ہیں لیکن پہلی چیز یعنی امور غیر متناہیہ کا موجود بالفعل ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ حکما اس بات کے قائل ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجود بالفعل ہیں لیکن دوسری چیز یعنی امور غیر متناہیہ میں ترتیب کا ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ ابھی شارح نے شق انضمامی میں یہ ثابت کیا ہے کہ معلومات غیر متناہیہ مستقبلہ ہوں یا ماضیہ یہ مرتب ہیں اب ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو اب جب معلومات و ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل ہیں تو ان کا علم بھی موجود بالفعل ہوگا اور جب معلومات و ممکنات غیر متناہیہ میں ترتیب ہے تو ان کے علم میں بھی ترتیب ہوگی تو مشائین کے مذہب پر ممکنات غیر متناہیہ جو زمانے میں موجود ہیں ان کا وجود بالفعل ہے اور وہ مرتب بھی ہیں اور ہر جملہ ایسے امور جو غیر متناہی ہوں اور موجود بالفعل ہوں ان کا وجود برہان تطبیق اور تضایف سے باطل ہے لہٰذا مشائین کا مذہب باطل ہے۔

**ولان المعدات فیھا ترتیب طبعی فی الدھر**

اس عبارت سے ملاحسن ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل میں ترتیب کو ایک دوسری دلیل سے ثابت کرتے ہیں وہ اس طرح سے کہ معدات سے کہتے ہیں جو اپنا وجود فنا کرکے دوسرے کو وجود دے اور معدی لہٗ اسے کہتے ہیں جس کو وجود دے

اب اس میں معد کا وجود معدی لہ کے وجود پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اور معدی لہ اس سے متاخر ہوتا ہے جیسے کہ نطفہ کا وجود علقہ کے وجود پر طبعا مقدم ہوتا ہے جو نطفہ کہ علقہ کے لئے معد ہوتا ہے اور علقہ کا وجود مضغہ کے وجود پر مقدم ہوتا ہے جو علقہ کہ مضغہ کے لئے معد ہوتا ہے تو جیسے یہاں پر معد اور معدی لہ میں ترتیب پائی جاتی ہے اس طرح سے تمام ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل فی الدہر میں بھی ترتیب پائی جائے گی اور یہ ترتیب طبعی ہوگی اور ذاتی ہوگی اس لئے کہ معد کا معدی لہ محتاج ہوگا لیکن امر اول امر ثانی کے لئے علت تامہ نہیں ہوگا بلکہ اول یعنی معد ثانی یعنی معدی لہ پر مقدم ہوگا اور معدی لہ متاخر ہوگا یہی ترتیب طبعی ہے۔

## وفی المتصلات کالحرکة والزمان الغیر المتناهین

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک اعتراض کا دفعیہ کیا ہے جو یہ ہے کہ وہ ممکنات غیر متناہیہ جو منفصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک نہ ہو جیسے چار، پانچ، چھ، سات، زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ ان میں تو ترتیب کا تحقق ہوسکتا ہے لیکن وہ ممکنات جو متصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک ہو اور ان میں ایک دوسرے سے اتصال ہو جیسے حرکت غیر متناہیہ اور زمانہ غیر متناہیہ تو جب یہ ایک دوسرے سے متصل ہیں تو ان میں ترتیب کا تحقق کیونکہ ہوگا۔

اس کا جواب اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ان کا ایک دوسرے سے اتصال ترتیب کے لئے کافی ہے اس لئے کہ جب یہ متصل ہوں گے تو ضرور ان کا کوئی مبدا ہوگا اور ضرور ان میں اول، ثانی، ثالث، رابع کا تعین ہوگا اس لئے کہ کوئی جزء پہلے ہوگا کوئی اس کے بعد میں ہوگا جیسے کہ جسم پہلے ہوتا ہے پھر اس کا آخری کنارہ سطح ہوتا ہے اور سطح کا آخری کنارہ خط ہوتا ہے اور ترتیب کے لئے بس اتنا کافی ہے کسی اور ترتیب طبعی وغیرہ کی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ برہان تطبیق وغیرہ کے اجراء کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس میں اول، ثانی، ثالث نکل سکے۔

## ولا بطال المعیة الدهریة

اس عبارت سے ملاحسن نے یہ بتایا ہے کہ وجود ممکنات فی الدہر جن کو معیۃ دہریہ کہا جاتا ہے اس کے ابطال پر اور بھی دلیلیں ہیں یہ مقام ان دلیلوں کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا اس لئے ہم انھیں ذکر نہیں کرتے ہیں۔

**والثالث قول بعضهم من ان صور الاشیاء کلها حاصلة فی العقل الاول وهو مع الصور کلها حاضر عند الباری تعالیٰ فالعقل الاول مع الصور علم حقیقی للباری تعالیٰ اقول یرد علیه مع مامر ان یکون علم الباری تعالیٰ للممکنات بعد علم العقل الاول فان الصور الحاصلة فیه بعده والعقل بعد الباری تعالیٰ وهو کما تری.**



**ترجمہ:-** تیسرا مذہب بعض مشائین کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اشیاء کی تمام صورتیں عقل اول میں حاصل ہیں اور عقل اول تمام اشکال وصور کے ساتھ باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہے، تو عقل اوّل مع صور واجب تعالیٰ کا علم حقیقی ہے۔ میں کہتا ہوں گذشتہ اعتراض اس پر بھی وارد ہوتا ہے نیز اس مذہب پر یہ بھی ہوگا کہ باری تعالیٰ کو ممکنات کا علم عقل اول کے علم کے بعد ہو اس لئے کہ عقل اول میں جو صورتیں ہوں گی وہ عقل اول کے وجود کے بعد ہی ہوں گی اور عقل اول کا وجود باری تعالیٰ کے بعد ہوگا اور عقل اول کے وجود کے بعد باری تعالیٰ کے علم بالممکن اور اس کا بطلان تم دیکھ رہے ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہر شئے سے پہلے ہے۔

**تشریح:-** **والثالث..................**

تیسرا قول بعض مشائین مثلاً محقق نصیر الدین طوسی اور ان کے متبعین کا ہے اور شیخ بوعلی ابن سینا نے بھی شفا میں علم باری کے سلسلے میں یہی قول اختیار کیا ہے محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ عقل اول میں جمیع ممکنات کی صورتیں واشکال حاصل ہوتی ہیں پھر عقل اول اپنی جمیع اشکال وصور کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک موجود ہوتا ہے یہی اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات ہے۔

**اقول یرد علیه:-** اس عبارت سے ملاحسن اس تیسرے قول کا ابطال کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی علم باری تعالیٰ امر منفصل ہوگا لہٰذا شق انفصال کی صورت میں جو خرابیاں مثلاً استکمال بالغیر اور جہل وغیرہ لازم آتی ہیں وہ ساری خرابیاں اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی لہٰذا یہ مذہب باطل ہے۔ نیز اس مذہب پر ایک خرابی اور لازم آئے گی وہ یہ کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم عقل اول کے وجود کے بعد ہو اس لئے کہ عقل اول کا بغیر اپنے وجود کے جمیع اشکال حاصلہ کے ساتھ عند اللہ تعالیٰ حاضر ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا تو جس وقت میں کہ عقل اول کا وجود نہیں ہوا تھا اس وقت میں لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ممکنات سے جاہل رہا ہو اور اللہ تعالیٰ کے لئے جہل ممتنع ہے۔

اور اس مذہب پر چونکہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم عقل اول کے بعد ہو اور ممکنات میں عقل اول بھی شامل ہے۔ لہٰذا لازم آیا کہ عقل اول کے وجود سے پہلے اللہ تعالیٰ کو عقل اول کا علم نہ ہو۔ اسی طرح سے عقل اول کے وجود سے پہلے دیگر ممکنات کا بھی علم نہ ہو حالانکہ امر واقعی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم ممکنات کے وجود سے پیشتر حاصل ہے۔ لہٰذا محقق نصیر الدین طوسی کا مذہب باطل ہے۔

**والرابع قول المعتزلة من ان المعدومات الممکنة ثابتة فی علم الواقع غیر موجودة فیه وهی العلم للباری تعالیٰ و فیه بعد ما اورد سابقاً وهن ظاهر فان الثبوت هو الوجود ولو**

اريد به معنى اخر فلا يفى بالمقصود.

**ترجمہ:-** چوتھا قول معتزلہ کا ہے ان کا مذہب علم باری تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ عالم واقع میں موجود تو نہیں ہیں مگر ثابت ہیں اور یہی باری تعالیٰ کا علم ہے اس مذہب پر گذشتہ اعتراض کے ورود کے بعد کمزوری ظاہر ہے کیونکہ ثبوت ہی وجود ہے اور اگر اس سے کوئی دوسرا معنی مراد ہے تو وہ مقصود کو پورا نہ کرے گا۔

تشریح:- **والرابع:-** علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں چوتھا قول معتزلہ کا ہے۔ ان کا قول اللہ تعالیٰ کے علم بالممکنات کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ اپنے وجود سے پہلے ثابت ہیں اور غیر موجود ہیں۔ اور یہی ممکنات کا ثبوت اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔

تشریح:- معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ وجود اور عدم کے درمیان ایک درجہ ہے جس کو ثبوت کہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ممکنات عالم واقع میں ثابت ہیں مگر موجود نہیں ہیں ان کا عالم واقع میں ثبوت ہی اللہ تعالیٰ کا علم ہے۔

**وفيه بعد ما اورد سابقاً وهن ظاهر ......**

اس عبارت سے ملاحسن نے معتزلہ کے قول کے ابطال کی جانب اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ مذہب بھی شق انفصال میں داخل ہے۔ لہٰذا شق انفصال کی صورت میں جو خرابی لازم آتی ہے مثلاً یہ کہ علم باری ممتنعات کو شامل نہ ہو اور استکمال بالغیر وغیرہ اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی۔ لہٰذا شق انفصال کے ابطال کی دلیلوں سے یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا ہے، مزید اس مذہب پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود یہ دونوں مترادف ہیں، جو ثبوت ہے وہی وجود ہے اور جو وجود ہے وہی ثبوت ہے۔ لہٰذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز ثابت ہو اور موجود نہ ہو یا کوئی چیز موجود ہو اور ثابت نہ ہو لہٰذا معتزلہ کا ثبوت کا اقرار کرنا اور وجود کی نفی کرنا فاسد ہے اور اگر معتزلہ ثبوت کا ایک دوسرا معنی کسی چیز کا بغیر تحقق واقعی کے ہونا مراد لیں جیسے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہم کسی چیز کو دیکھتے ہیں اور ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ وہ چیز وہاں پر موجود ہے حالانکہ اس کا وہاں پر حقیقت میں تحقق نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جب کسی روڈ کی سطح بالکل برابر ہوتی ہے تو ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ ایک کلومیٹر کے بعد روڈ پر پانی ہے حالانکہ پانی کا وہاں پر تحقق واقعی نہیں ہوتا یا جیسے کہ بارش کے موسم میں چاندنی رات میں چلتے وقت ایسا نظر آتا ہے کہ راستہ خشک ہے حالانکہ وہاں پر خشکی کا تحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ پانی رہتا ہے تو اگر معتزلہ ثبوت کا یہ معنی مراد لیں تو اس سے معتزلہ کا مقصود پورا نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کا مقصود اصلی اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کو ثابت کرنا ہے اور جب علم کا تحقق واقعی ہوگا ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کا ثبوت کیسے ہوگا۔

دلیل معتزلہ:- معتزلہ ثبوت غیر وجود کی یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے یا تو واجب ہوگا یا ممتنع ہوگا یا



معدوم ہوگا یا موجود ہوگا اور چاروں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی دو صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے ممتنع ہو تو لازم آئے گا کہ وہ شئی جو ممتنع ہے وہ ممکن میں بدل جائے اور یہ انقلاب محال ہے اسی طرح سے ممکن اگر اپنے وجود سے پہلے واجب ہو تو واجب کا ممکن میں بدلنا لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے۔ اور اخیر کی دو شقیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے موجود ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے معدوم ہو تو پھر امکان سے وہ متصف نہیں ہوگا لہٰذا یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ممکن ثابت ہو اور غیر موجود ہو، جو وجود و عدم کا ایک درمیانی درجہ ہے۔

**والخامس قول صاحب الاشراق بان البارى تعالىٰ يعلم الاشياء بالاشراق النورى فجملة الاشياء معلومة له بذلك الاشراق و فى نقل مذهبه لهم تلفظات عجيبة كثيرة تنشط به الأذان دون الاذهان وبعد تعمق النظر فى تلك الالفاظ لا يظهر مذهب آخر وراء سائر المذاهب المذكورة فى هذا الباب.**

**ترجمہ:-** علم باری کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو اشراق نوری سے جانتا ہے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں کثیر مقدار میں قوم کی عجیب تعبیرات ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن اذہان خوش نہیں ہوتے، ان الفاظ میں گہری نظر ڈالنے کے بعد مذکورہ مذاہب کے علاوہ الگ سے کوئی دوسرا مذہب ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح الخامس:- علم بالممکنات کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم ایک ایسے اشراق نوری سے ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس سے منفصل ہے۔

تشریح:- اس مذہب کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ سورج کی روشنی یا بلب وغیرہ کی روشنی سے ہمیں اشیاء کا علم ہوتا ہے حالانکہ سورج کی روشنی کا حال یہ ہوتا ہے کہ یہ سورج کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور بلب کی روشنی بلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے ہماری ذات کے ساتھ یہ روشنیاں قائم نہیں ہوتیں لیکن ہم اس روشنی میں دیکھ کر اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے ذات باری تعالیٰ کے لئے بھی ایک ایسی نوری روشنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم تو نہیں ہوتی لیکن اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہوتا ہے۔

## وفی نقل مذهبه لهم تلفظات عجيبة..........

اس عبارت سے ملاحسن صاحب اشراق کے مذہب پر تعریض کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مناطقہ کے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں عجیب وغریب الفاظ ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن ذہن خوش نہیں ہوتا ہے اور اگر ان کے مذہب پر گہری نظر ڈالی جائے تو گذشتہ چار مذہبوں کو چھوڑ کر ان کا انفرادی طور پر الگ سے کوئی مذہب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ انھیں چار مذاہب میں صاحب اشراق کا یہ قول بھی داخل ہو جاتا ہے۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ممکنات اشراق نوری کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ظاہر ہیں تو اب ان ممکنات کی صورتیں مادہ سے مجرد ہو کے اللہ تعالیٰ کے لئے ظاہر اور حاضر ہوں گی تو یہ بعینہٖ افلاطون کا مذہب ہے اور اگر مادہ سے مجرد ہو کر نہیں ظاہر ہوں گی تو یہ مشائین کا مذہب ہے جو ممکنات کے وجود دہری کے قائل ہیں اور بغیر وجود کے محض ثبوت کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اگر اپنے متعلقات کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ نصیر الدین طوسی کا مذہب ہے۔ لہٰذا صاحب اشراق کے مذہب کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

وفی الاحتمال الرابع اعنی کون علمه تعالیٰ انتزاعیاً یتحقق مذهب المتكلمين القائلين بان علمه تعالیٰ صفة بسيطة ذات اضافة فمناط كشف كل واحد واحد من الممكنات اضافة خاصة وهى معنى انتزاعی ویرد علیه مامرّ فی ذالک الاحتمال وهذا بحسب الجلی من النظر واما بحسب الدقیق من النظر فیرد علیه بعض ما یرد علی الشق الانضمامی كما لو حنا فی بعض الحواشی وفی الاحتمال الثالث اعنی شق الانضمام یتحقق مذهب ارسطو والشیخین ابی علی وابی نصر القائلین بارتسام الصور فی ذاته تعالیٰ ویرد علیه ما مر فی ذالک الاحتمال ایضاً وفی الشق الثانی لم یتحقق مذهب. بقی الشق الاول سالماً عن المناقشات وتحقق فیه مذاهب ثلثة.

**ترجمه:-** اور چوتھا احتمال یعنی یہ کہ علم باری تعالیٰ امر انتزاعی ہو متکلمین کا مذہب متحقق ہوتا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ علم باری تعالیٰ ایک صفت بسیطہ ذات اضافت ہے ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے کشف کا دارومدار وہی اضافۃ مخصوصہ ہے اور یہ ایک معنی انتزاعی ہے اور اس مذہب پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گزر چکا ہے یہ نظر جلی کے لحاظ سے ہے لیکن اگر دقیق نظر سے دیکھا جائے تو اس پر بعض وہ اعتراضات بھی وارد ہوتے ہیں جو شق انضمامی پر وارد ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس کو بعض حواشی میں ذکر کیا ہے۔ اور تیسرے احتمال یعنی شق انضمامی میں ارسطو اور شیخین ابو علی ابن سینا اور ابو نصر فارابی



کا مذہب متحقق ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ میں ارتسام صور کے قائل ہیں اور اس مذہب پر بھی وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گذر چکا ہے اور شق ثانی میں کوئی مذہب نہیں پایا جاتا شق اول مناقشات سے محفوظ ہے اور اس میں تین مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

**تشریح:-** وفی الاحتمال الرابع..................

یہاں سے ملاحسن بتاتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ ہیں اس میں سے جو چوتھا احتمال شق انتزاع کا ہے اس میں متکلمین کا مذہب متحقق ہوتا ہے۔

**اعتراض:-** یہاں پر احتمال رابع سے شق انتزاع مراد ہے لیکن اسی شق انتزاع کے احتمال کو شارح نے ماقبل میں جہاں احتمال اربعہ اخیرہ کو باطل کیا ہے وہاں پر اسی احتمال کو احتمال ثالث قرار دیا ہے۔ تو شارح پر اب اعتراض وارد ہوگا کہ ایک ہی احتمال کو کہیں ثالث قرار دیتے ہیں کہیں رابع جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔

**جواب:-** شارح کی عبارت میں کوئی اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ یہاں پر جو شق انتزاع والے احتمال کو رابع قرار دیا ہے تو کل احتمال کے اعتبار سے ایسا کیا ہے اس لئے کہ پہلا احتمال عین ذات کا ہے اور دوسرا جزء ذات کا، تیسرا انضمام کا اور چوتھا انتزاع کا پانچواں انفصال کا۔ اور جہاں پر شق انتزاع والے احتمال کو ثالث قرار دیا ہے وہاں پر احتمال اربعہ اخیرہ باطلہ کے لحاظ سے قرار دیا ہے۔ کیونکہ احتمال باطلہ بالترتیب اس طرح سے ہیں۔ پہلا جزء ذات ہونا، دوسرا منضم ہونا، تیسرا منتزع ہونا، چوتھا منفصل ہونا مذکورہ تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ شارح کا ایک ہی احتمال کو ثالث اور رابع قرار دینا الگ الگ اعتبارات سے ہے۔

**المتكلمين القائلين ..................**

متکلمین کا موقف علم بالممکنات کے بارے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ایک صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے مفہوم پر ایک زائد مفہوم کا نام ہے پھر متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم کیا ہے۔ آیا علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت اور نسبت ہے اس نفس اضافت اور نسبت کا نام علم ہے یا جو ذات اضافت ہے جس سے کہ اضافت کا تعلق ہے اس کا نام علم ہے۔ جمہور متکلمین علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت ہے اس کو صفت علم قرار دیتے ہیں جبکہ محققین متکلمین اس صفت کو علم قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ کہ اضافت قائم ہوتی ہے اور جو اضافت کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے یہ حقیقت واحدہ ہے یہاں تک کہ اگر وہ صفت نباتات اور جمادات کے ساتھ پائی جائے تو وہ بھی عالمہ ہو جائیں جیسے کہ ہمارے ساتھ صفت علم قائم ہوتی ہے اس صفت کے ذریعہ ہم اشیاء کا ادراک کرتے ہیں ایسے ہی

ہوتا ہے۔ اور اس کے ذریعہ اسے اشیاء کا ادراک
وہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس اضافت کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں جبکہ
جمہور متکلمین صفت علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت ہے
محققین اس صفت علم کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں۔

**فمناط کشف کل واحد واحد:-** ملاحسن فرماتے ہیں کہ ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے علم کا دار و مدار اور مبدأ انکشاف وہ مخصوص اضافت ہے جو علم اور معلوم کے درمیان پائی جاتی ہے اسی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ اور یہ ایک امر انتزاعی ہے جو کہ علم اور معلوم سے منتزع ہوتا ہے۔

**ویرد علیه ما مر فی ذلک الاحتمال:-** اس عبارت سے شارح متکلمین کے مذہب کی تردید کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ شق انتزاع کے ابطال پر جو دلیل قائم کی گئی ہے انھیں دلیلوں سے متکلمین کا یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اضافت ایک امر انتزاعی ہے جس کے لئے ایک منشأ انتزاع اور منشأ انکشاف ضروری ہے تو اب ہم پوچھیں گے کہ اس کا مبدأ انتزاع کیا ہے۔ اس کا مفہوم ہے یا اس کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے یعنی جو مصداق ہے وہ ہے اگر مصداق ہے تو ہم کہیں گے کہ آیا وہ عین ذات ہے۔ اگر ایسا ہے تو مقصود حاصل ہے۔ یا جزء ذات ہے یا قائم منضم ہے یا امر منفصل ہے یہ سب شقیں باطل ہیں اور اگر مفہوم منشأ انتزاع ہے تو مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد وجود میں آکر منتزع کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اب یہ شق انضمام میں داخل ہو جائے گی جو ایک باطل شق ہے۔

## وهذا بحسب الجلي من النظر ............

ملاحسن فرماتے ہیں یہ ابطال مذکور سطحی نظر کے اعتبار سے ہے **واما بحسب الدقيق.** لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو وہ تمام کے تمام اعتراضات اس شق پر بھی وارد ہوں گے جو اعتراضات شق انضمامی کی صورت میں وارد ہوتے ہیں اس لئے کہ اس میں بھی اگر مفہوم کو منشأ انتزاع مان لیا جاتا ہے تو چونکہ وہ مفہوم منتزع کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یہ شق بھی انضمام والی شق میں داخل ہو جاتی ہے۔

## وفی الاحتمال الثالث ..................

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو تیسرا احتمال شق انضمام کا ہے اس میں ارسطو اور شیخ بو علی سینا اور شیخ ابو نصر فارابی کا مذہب متحقق ہوتا ہے۔ یہ حضرات علم باری کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس طور پر ہے کہ جمیع ممکنات کی صورتیں اللہ تعالیٰ کی ذات میں چھپتی ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں انھیں صور مرتسمہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے ذہن میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں تو ہم ذہن میں چھپی ہوئی صورتوں کے



ذریعہ اشیاء کا ادراک کر لیتے ہیں۔

## ویرد علیه ما مر فی ذلک الاحتمال ایضا ............

ملاحسن فرماتے ہیں کہ شیخین اور ارسطو کا مذہب شق انضمامی میں داخل ہے لہٰذا شق انضمامی کی ابطال کی جو دلیلیں ہیں انھیں دلیلوں سے ان حضرات کا مذہب بھی باطل ہو جائے گا۔

## وفی الشق الثانی ............

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم باری کے سلسلے میں جو دوسرا احتمال عقلی علم باری تعالیٰ کا جزء ذات ہونا ہے اس میں کسی کا مذہب متحقق نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا بطلان بداہت سے ثابت ہے۔ **بقی الشق الاول ......** ملاحسن کہتے ہیں کہ علم باری کے سلسلے میں جو پہلا احتمال علم باری تعالیٰ کا ذات باری کا عین ہونا ہے یہ ایسا احتمال ہے جو ہر قسم کے اعتراضات سے محفوظ اور شبہات اور مناقشات سے بالاتر ہے اور اس میں تین مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

**الاول مذهب الصوفية الصافية وبيانه على وجه الاجمال انه ليس فى عالم الكون الا ذات واحدة بسيطة وهى الوجود ليست بكلية بمعنى القابل للتكثر حقيقة ولا جزئية بمعنى ان لا تقبل التكثر اصلا بل تلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية واقعية فهى بذاتها منشأ لانتزاع التعينات الغير المتناهية ويترتب الأثار والاحكام المختلفة على تلك التعينات الواقعية المنتزعة عن الذات الواحدة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرّى عنه هو الواجب فعلمه تعالىٰ انما ينطوى فى علم الذات آذ ذاته ليست مغايرة للممكنات بالذات بل بالاعتبار الواقع وليس مشهد بيانه ههنا على التفصيل.**

**ترجمه:-** پہلا مذہب صوفیہ صافیہ کا ہے ان کی دلیل اجمالی طریقہ پر یہ ہے کہ اس عالم کون میں صرف ذات واحد کا وجود ہے جو بسیط ہے اور اس معنی کر یہ وجود کلی نہیں کہ جو تکثر کو حقیقت میں قبول کرے اور اس معنی میں جزئی بھی نہیں ہے کہ تکثر کو بالکل قبول نہ کرے بلکہ وہ ذات واحد مختلف اعتباری انتزاعی واقعی اطوار سے متطور ہوتی ہے تو یہ بذاتہ غیر متناہی تعینات کے انتزاع کا منشاء ہے اور آثار اور احکام مختلفہ ان تعینات واقعیہ پر مرتب ہوتے ہیں جو ذات واحد سے منتزع ہیں، تو جو ہر تعین کے ساتھ متعین ہے وہ ممکن ہے اور جو تعین سے خالی ہے وہ واجب ہے تو اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ذات باری کے علم میں داخل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کے مغائر نہیں ہے بلکہ اعتبار واقعی کے لحاظ سے مغائر ہے اس مقام پر صوفیہ صافیہ کے مذہب کے بیان پر تفصیلی شہادت کی گنجائش نہیں ہے۔

**تشریح:-** الاول مذہب الصوفیة الصافیة..................

وہ لوگ جو عبادت وریاضت اور زہد وتقوی کے ذریعہ اپنے اذہان وقلوب کو مصفی ومجلی رکھتے ہیں انھیں صوفیہ صافیہ کہا جاتا ہے۔ علم باری کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس عالم رنگ وبو میں گوکہ بیشمار مختلف النوع اشیاء کا وجود ہے لیکن در حقیقت وجود صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے اور ممکنات وجودِ واجب تعالیٰ کا پرتو ہیں اور ذات واجب تعالیٰ سے منتزع ہیں ان کا منفرداً الگ سے کوئی وجود نہیں ہے جیسے کہ کرہ ہے کہ اس کے ساتھ منطقہ، قطب، محور، دوائر صغار وکبار وغیرہ کا وجود متحقق ہوتا ہے لیکن ان سب کا وجود کرہ سے منتزع ہے الگ سے ان کا کوئی وجود نہیں ہے کرہ ان امور کا منشأ انتزاع ہے اور یہ سب امور انتزاعیہ واقعیہ ہیں اور اس پر متفرع ہیں تو جیسے کرہ کے وجود کے ساتھ ان امور انتزاعیہ کا وجود ہوتا ہے ایسے ہی ذات واجب تعالیٰ کا وجود ہے کہ تمام ممکنات کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے منتزع ہے اور وجود واجب تعالیٰ کے ساتھ جمیع ممکنات کے وجود کا اعتبار ہوتا ہے اور ذات واجب تعالیٰ اس معنی کر کلی نہیں جو تکثر کو حقیقۃ قبول کرے اور جزئی بھی نہیں جو تکثر کو قطعاً قبول نہ کرے بلکہ ذات واجب تعالیٰ تمام ممکنات کے انتزاع کا منشأ ہے اور یہ تمام ممکنات جو ذات باری تعالیٰ سے منتزع ہیں ان پر مختلف آثار واحکام کا ترتب بھی ہوتا ہے جیسے کہ ایک دریا ہے جس سے مختلف نہریں نکلتی ہوں تو یہ تمام نہریں متعین ومشخص ہوں گی اختراعی محض نہیں ہوں گی ان پر مختلف آثار واحکام مرتب ہوں گے لیکن ان سب کا وجود دریا کے وجود سے متفرع ہے ایسے ہی ممکنات ذات واجب تعالیٰ سے منتزع ہیں اور تعینات اعتباری کی بنا پر متعین ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان تعینات اعتباریہ سے منزہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ صافیہ کے نزدیک سارے ممکنات اوصاف انتزاعیہ اور اعتبارات عقلیہ کی منزل میں ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان کے انتزاع کا منشأ ہے تو جیسے کہ منشأ کے وجود کے اعتبار سے اوصاف انتزاعیہ اور ان کے موصوفات کے درمیان خارج میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف مفہوم کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے جیسے کہ خمسہ اور فردیت یا آسمان اور فوقیت ہے ایسے ہی خارج میں وجود واجب تعالیٰ اور ممکنات کے وجود کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے لہٰذا اس جماعت کے نزدیک وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے ممکنات امور اعتباریہ ہیں۔

اور جب اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو تمام ممکنات کا بھی علم ہے اس لئے کہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں بالذات مغایرت نہیں صرف اعتباری مغایرت ہے۔

**والثانی مذهب فرفوريوس القائل باتحاد العاقل والمعقول فی علم الواجب تعالیٰ بالممكنات وهذا بالحقيقة راجع الی مذهب الصوفية وهذا طور وراء طور العقل المتوسط**



**خارج عن البحث بالنظر والفكر.**

**ترجمہ:-** دوسرا مذہب فرفوریوس کا ہے جو علم واجب تعالیٰ بالممکن میں عالم ومعلوم کے اتحاد کا قائل ہے فرفوریوس کا یہ مذہب در حقیقت صوفیہ صافیہ کے مذہب کی طرف راجع ہے اور یہ عقل متوسط کے طریقے سے ماورا خیال ہے جو فکر ونظر کی بحث سے خارج ہے۔

**تشریح:-** الثانی فرفوریوس..........

اس کے نزدیک واجب تعالیٰ کا علم بالممکن یہ ہے کہ عاقل یعنی ذات واجب تعالیٰ اور معقول یعنی ممکنات میں اتحاد ہے چونکہ واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو ممکنات کے ذات واجب تعالیٰ سے اتحاد کی بنا پر اسے ممکنات کا بھی علم ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ فرفوریوس کا مذہب در حقیقت صوفیہ صا: کے مذہب کی طرف راجع ہے الگ سے کوئی مذہب نہیں ہے تاہم دونوں کے مذاہب میں کچھ فرق ضرور ہے صوفیہ صافیہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں صرف اعتباراً تغایر مانتے ہیں اور ذات اور وجود کے لحاظ سے دونوں میں اتحاد مانتے ہیں جبکہ فرفوریوس اس کا قائل ہے کہ وجود کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد تو ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں میں تغایر حقیقتاً ہے، فقط اعتباراً نہیں ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ مذہب عقل متوسط کی دنیا سے باہر ہے اور بحث فکر ونظر سے خارج ہے اس لئے کہ واجب اور ممکن میں اتحاد کوئی عاقل قبول نہیں کر سکتا۔

**بقی مذهب ثالث فی هذا الشق وهو ان يكون ذات الباری تعالیٰ مع تباين حقيقته مع الممكنات كاشفة لها كشفاً تفصيلياً والقائلون به المتاخرون من الحكماء وهذا هو الحق عندی بحسب النظر الدقيق وتحقيق مذهبهم ان ذات الباری تعالیٰ متباينة بالذات لذوات الممكنات لكن لها خصوصيه خاصة مع كل واحد واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة له كشفاً تفصيلياً ولذا كان هذا العلم صفة الكمال وان كان الكشف اجمالياً صار علما ناقصا وانما سمی هذا العلم بالاجمالی لانه كما يكون فی صورة العلم الاجمالی للممكنات امر واحد منشأ لا نكشاف الكثير كذلک يكون فی علم الباری تعالیٰ الاجمالی ذات واحدة منشأ لانكشاف الكثيرين ولكن بين الكشفين بوناً بعيداً ففی الاول كشف ناقص اجمالی وفی الثانی كشف تام تفصيلی.**

**ترجمہ:-** اس شق میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی حقیقت کے ممکنات کے ساتھ مباینت کے باوجود وہ ممکنات کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اور اس کے قائل متاخرین حکماء ہیں اور یہی مذہب نظر دقیق کے اعتبار

سے میرے نزدیک حق ہے متاخرین حکماء کے مذہب کی تحقیق یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کی ذوات کے متباین ہے لیکن ممکنات میں سے ہر ہر ممکنات کے ساتھ واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص خصوصیت ہے اسی خصوصیت کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ ہر ممکن کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اسی لئے یہ علم صفت کمال سے ہے اور اگر کشف اجمالی ہو تو علم ناقص ہو جائے گا اس علم کا نام اجمالی اس لئے رکھا گیا ہے کہ جیسے ممکنات کے علم اجمالی کی صورت میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے یوں ہی باری تعالیٰ کے علم اجمالی میں ذات واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہے لیکن دونوں کشفوں کے درمیان بہت فرق ہے اول میں کشف ناقص اجمالی ہے اور ثانی میں یعنی علم واجب میں کشف تام تفصیلی ہے۔

**تشریح:-** **مذہب ثالث فی ھٰذا الشق ..................**

علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اس شق میں تیسرا مذہب متاخرین حکماء کا ہے اور یہی مذہب ملاحسن کے نزدیک بھی حق ہے۔

ذات واجب تعالیٰ کے علم بالممکن میں متاخرین حکماء کی تحقیق یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ اور جملہ ممکنات کی ذوات میں ذاتاً اور وجوداً اتحاد نہیں ہے بلکہ دونوں میں بالذات مباینت متحقق ہے لیکن اس کے باوجود جملہ ممکنات کے ساتھ ذات واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص قسم کی خصوصیت ہے اسی خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر مباینت کے باوجود ذات واجب تعالیٰ ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے لئے کاشف ہے اور یہ کشف اجمالی نہیں ہے کہ ایک شی دوسری شی سے متمایز نہ ہو بلکہ یہ کشف تفصیلی ہے جس میں ہر شی دوسری شی سے تمییز تام کے طور پر متمایز ہوتی ہے اور ان میں پورے طور پر ایضاح تام ہوتا ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ علم باری تعالیٰ صفات کمالیہ میں سے ہے لہٰذا ضروری ہے یہ کشف تفصیلی ہو ورنہ صفات کمالیہ میں سے یہ ہو ہی نہیں پائے گا۔ اگر یہ کشف اجمالی ہوگا تو علم باری تعالیٰ ناقص ہو جائے گا اس صورت میں ممکنات اور ذات باری تعالیٰ میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

**وانما سمی ............**

اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے تقریر اعتراض یہ ہے کہ حکما حضرات نے جو علم اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ ہے اسے علم اجمالی قرار دیا ہے جب کہ آپ کہتے ہیں کہ اس میں کشف تفصیلی ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ حکما حضرات کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ ذات باری کا علم اجمالی ہے اور اس میں کشف تام نہیں ہوتا ہے بلکہ علم اجمالی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ممکنات میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشا ہوتا ہے ایسے ہی باری تعالیٰ جو کہ ذات واحد ہے کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشا ہوتا ہے اس میں کشف اجمالی ہوتا ہے اور ذات باری تعالیٰ کا جو کشف ہے وہ کشف تفصیلی ہوتا ہے



اور اس میں ایضاح تام ہوتا ہے۔

**فان قلت مع تباين ذات الكاشف والمكشوف كيف يتصور الكشف فانه انما يتحقق بقدر الاتحاد و ايضاً كيف يتصور التمايز فى الكشف بين الممكنات مع اتحاد ذات الكاشف قلت يتصور الكشف مع كون الكاشف مبايناً للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثانى وانما يمتنع ذلك فيما ليس له خصوصية اصلاً بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد فى حق الكشف ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات يحصل تمايز العلوم.**

**ترجمہ:-** اگر تم اعتراض کرو کہ ذات کاشف اور مکشوف کی مباینت کے باوجود کشف کیسے متصور ہوگا کیوں کہ انکشاف بقدر الاتحاد متحقق ہوتا ہے نیز ممکنات کے علم میں امتیاز کیسے متصور ہوگا ذات کاشف کے اتحاد کے ساتھ میں جواب دوں گا کہ کاشف کے مکشوف کے مباین ہونے کے باوجود کشف متصور ہوگا جب کہ کاشف کے لئے مکشوف کے ساتھ کوئی خصوصیت ہو، محال اس وقت ہوگا جب کہ اس کے لئے بالکل ہی کوئی خصوصیت نہ ہو بلکہ خصوصیت کبھی علم وکشف کے معاملہ میں اتحاد پر بڑھ جاتی ہے پھر خصوصیات کے تمایز کی جانب نظر کرتے ہوئے علوم کا امتیاز حاصل ہو جائے گا۔

**تشریح:-** **فان قلت مع تبائن ذات الكاشف والمكشوف..........**

اس عبارت سے ملاحسن نے متاخرین حکما کے مذہب پر دو اعتراضات کئے ہیں پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ممکنات کے علم کے لئے ضروری ہے کہ کاشف اور مکشوف یعنی عالم اور معلوم کے مابین اتحاد ہو اس لئے کہ علم کا تحقق بقدر الاتحاد ہی ہوتا ہے اگر اتحاد تام ہے تو علم بھی تام ہوتا ہے اگر اتحاد ناقص ہے تو انکشاف بھی ناقص ہوتا ہے اور حکما کے مذہب پر جب ممکنات اور ذات واجب تعالیٰ میں مباینت ہے تو اتحاد کیونکر ہوگا اور جب اتحاد نہیں ہوگا تو انکشاف کیسے ہوگا۔ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر علی سبیل التنزل مباینت کے باوجود کشف مان ہی لیا جائے تو جملہ ممکنات کے علوم میں امتیاز کیسے ہوگا اس لئے کہ امتیاز کے لئے ضروری ہے کہ جملہ ممکنات کا علم دفعۃ واحدہ نہ ہو بلکہ بتدریج ہو اور ذات واجب تعالیٰ جو کہ امر واحد ہے اس کے لئے جملہ ممکنات کا علم دفعۃ واحدہ ہوگا کیونکہ اگر بتدریج ہو تو پھر جہل لازم آئے گا۔

**قلت يتصور الكشف مع كون الكاشف مبائنا.**

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراضات کے جوابات پیش کئے ہیں فرماتے ہیں کہ کاشف اور مکشوف میں مباینت کے باوجود کشف ممکن ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ذات کاشف کی مکشوف کے ساتھ کوئی خصوصیت اور ربط و تعلق ہو مثلاً ذات کاشف کا علت اور مکشوف کا معلول ہونا اس خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر کاشف کو مباینت کے باوجود مکشوف کا علم ہوگا

بلکہ خصوصیت کی بنا پر جو علم ہوتا ہے وہ اس سے کہیں زائد ہوتا ہے جو اتحاد کی بنا پر ہوتا ہے اور خصوصیت میں تمائز کی وجہ سے علوم کے درمیان میں تمائز ہوگا۔

**فان قلت لایخلوا ما ان یکون تلک الخصوصیات انضمامية فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعية فیرجع الی شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقین فیما مر قلت نختار کونها انتزاعية ولکن لیس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعية بل علی منشئها وهو ذات واحدة بسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور کثیرة مختلفة الأثار والاحکام کما یشاهد فی الکرة فانها تکون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونها متمایزة فی الأثار کذلک یکون ذات الواجب تعالیٰ منشأ لانتزاع خصوصیات مختلفة متمایزة الاحکام والأثار وهی العلوم المتمایزة وحینئذ لاغبار فی هذا المذهب ولا یکون علم الباری تعالیٰ علی هذا الطور بحصول الصورة فیتم قول المصنف ولا یتصور علی صیغة المعلوم. ولعل تنقیح هذا المطلب الشریف بهذا النمط النفیس لا یوجد فی مطاوی الکتب الکبار فضلاً عن الصغار فانظر بعین العقل الصائب ولاتکن من المسرعین فی الرد والقبول حتی یتجلی لک حقیقة الحال.**

**ترجمہ:-** اگر تم اعتراض کرو کہ خالی نہیں ہوگا یا تو وہ خصوصیات انضمامی ہوں گی تو یہ شق انضمامی کی جانب راجع ہوگا یا انتزاعی ہوں گی تو شق انتزاعی کی جانب راجع ہوگا اور ہم نے ماسبق میں دونوں شقوں کو باطل کیا ہے میں جواب دوں گا کہ ہم خصوصیات کے انتزاعی ہونے کو اختیار کرتے ہیں لیکن کشف کا دار و مدار ان مفہومات انتزاعیہ پر نہیں ہے بلکہ مفہومات انتزاعیہ کے منشاء پر ہے جو ذات واحدہ بسیطہ ہے اور یہ ممکن ہے کہ واحد امور کثیرہ مختلفۃ الآثار والاحکام کے انتزاع کا منشاء ہو جیسا کہ کرہ میں مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقہ چھوٹے ڈائرے اور قطب اور محور کے انتزاع کا منشاء ہوتا ہے باوجود اس کے کہ یہ امور مذکورہ آثار میں متمایز ہیں یوں ہی ہوسکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ان مختلف خصوصیات کے انتزاع کا منشا ہوجائے جو احکام و آثار میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوں اور یہی خصوصیات باری تعالیٰ کے علوم متمایزہ ہیں اور اس وقت اس مذہب پر کوئی غبار نہیں ہوگا اور اس طریقے پر اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا تو مصنف کا قول "لایتصور معروف" کے صیغے پر تام ہوجائے گا۔ امید کہ اس شریف مفہوم کی اتنے عمدہ طریقے سے تنقیح بڑوں کی بڑی کتابوں میں نہیں ملے گی چہ جائیکہ چھوٹے لوگ لہٰذا تم اسے صحیح فکر و نظر سے دیکھو اور جب تک حقیقت حال روشن نہ ہوجائے اس کے رد و قبول میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرو۔



**تشریح:-** **فان قلت لایخلوا ما ان یکون تلک الخصوصیات............**

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض ثانی کے جواب پر معترض کی طرف سے نقض وارد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر خصوصیات کے تمائز کی بنیاد پر ممکنات کے علوم میں امتیاز ہوگا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ خصوصیات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ منضم ہوں گی یا منتزع ہوں گی اور ہر دونوں صورت انضمام و انتزاع کا بطلان دلائل کے ذریعہ خود آپ کی تحریر سے ہوچکا ہے۔

**قلت نختار کونها:-** ہم شق انتزاع کو اختیار کرتے ہیں لیکن اس کا بطلان اس وقت ہوگا جبکہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ مکشوفات کے کشف کا دار و مدار ان مفہومات انتزاعیہ پر ہو جبکہ ہم یہ نہیں کہتے بلکہ ہمارا قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ مشکوفات کے کشف کا منشاء ذات واجب تعالیٰ ہے جو کہ بسیط اور واحد ہے اور ایسا ممکن ہے کہ ذات واحد سے امور کثیرہ مختلفۃ الاحکام کا انتزاع ہوجائے جیسے کہ ہم کرہ میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ کرہ کے امر واحد ہونے کے باوجود امور کثیرہ منطقہ قطبین اور محور اور دوائر صغار و کبار کا انتزاع ہوتا ہے اور سب متمائز الآثار والاحکام ہیں اسی طرح یہ ہوسکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ خصوصیات کثیرہ مختلفہ متمائز الآثار والاحکام کے انتزاع کا منشاء ہوجائے اور یہی خصوصیات مذکورہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے علم بالممکنات ہوجائیں۔

**قطب:-** اس نقطۂ مفروضہ کو کہتے ہیں کہ اگر کوئی جسم کروی گردش کرے تو وہ نقطہ اپنے مقام پر قائم رہے مثلاً اگر کسی گیند کے آر پار بیچ میں کوئی باریک تار کردیا جائے اور اس گیند کو اس تار پر گھمایا جائے تو دائیں بائیں جو تار کے نفوذ کی جگہ ہوگی اس کو قطب کہتے ہیں۔

**محور:-** دھورا جس پر پہیہ گردش کرتا ہے۔

**محور زمین:-** قطبین کے درمیان وہ فرضی خط جس کے گرد زمین گردش کرتی ہے۔

**منطقہ:-** وہ فرضی خط جو زمین یا کرہ کے چاروں طرف کھینچا ہوا ہے، دائرہ، حلقہ۔

**قطب زمین:-** زمین کے محور کے دونوں سرے۔

**قطب جنوبی:-** زمین کے محور کا جنوبی سرا۔

**قطب شمالی:-** زمین کے محور کا شمالی سرا۔

**قطر:-** وہ خط مستقیم جو دائرے کے مرکز سے گزرتا ہوا دونوں طرف محیط تک چلا جائے یہ دائرے کو دو حصوں میں تقسیم کردیتا ہے۔

## وحینئذ لاغبار فی هٰذا المذهب

اس عبارت سے ملاحسن نے اپنی جودت طبع کا مظاہرہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ متاخرین حکماء کے مذہب کی ہم نے جو توضیح کی ہے اس سے اس مذہب پر سارے اعتراضات وغبار کے بادل چھنٹ گئے ہیں اور اس مذہب پر ذات واجب تعالیٰ کا علم ارتسام صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا۔

لہٰذا مصنف کا قول لایتصــــــور معروف کے صیغے پر تام ہوجائے گا آگے بڑھ کر ملاحسن مزید کہتے ہیں کہ اس شریف مفہوم کی اس عمدہ طریقے سے تنقیح چھوٹوں کی بات تو درکنار ہے بڑے بڑے محققین فضلاء کی کتابوں میں نہیں ملے گی لہٰذا تم اسے عقل صحیح کی عینک سے دیکھو اور جب تک کہ تمہارے اوپر حقیقت حال واضح نہ ہوجائے اس کے رد وقبول میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرو۔

**لا ینتج بـالـمـعـروف والـمـجـهـول ای لم یلد ولم یولد اما الثانی فظاهر فانه یستلزم الامکان واما الاول فلان الوالد غیر مستعمل فی العرف واللغة فی السبب فقط بل فی اخراج المثل من البطن والله سبحانه وتعالیٰ منزه عنهما.**

**ترجمہ:-** "لاینتج" معروف اور مجہول دونوں صیغے پر پڑھا جا سکتا ہے یعنی نہ اس نے جنا اور نہ ہی وہ جنا گیا لیکن ثانی تو یہ ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مستلزم امکان ہے لیکن اول تو یہ کہ والد عرف اور لغت میں صرف سبب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ شکم سے مثل کے اخراج کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ مثل او بطن سے منزہ ہے۔

**تشریح:-ولا یـنـتـج:-** اپنے اخوین کی طرح اس کا بھی عطف لایحد پر ہے اور شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور اس کو بھی معروف ومجہول ہر دو طریقے سے پڑھا جا سکتا ہے۔

اس کا ماخذ اشتقاق انتاج ہے انتاج کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی لغوی معنی جننا ہے اور اصطلاحی معنی صغری اور کبری کی ترتیب سے نتیجہ نکال کر کسی شے کو جاننا اور ہر تقدیر پر معروف ومجہول پڑھا جا سکتا ہے۔

اگر انتاج کا معنی لغوی مراد لیا جائے اور معروف کی شکل میں پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی کو جنتا نہیں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کا کوئی مولود نہیں ہے اس لئے کہ معاذ اللہ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو جنے گا تو وہ یقیناً اس کا بیٹا ہوگا اور معاذ اللہ اللہ تعالیٰ اس کا باپ ہوگا تو اب سوال یہ ہے کہ مولود ممکن ہوگا یا واجب اگر ممکن ہوگا تو یہ ممتنع ہے اسلئے کہ والد ومولود میں مماثلت ضروری ہے مماثلت کا مطلب یہ ہے کہ مثلین صفات نفسی اور ذاتی میں ایک دوسرے کے شریک ہوں جیسے کہ زید انسانیت اور حیوانیت میں بکر کا شریک ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ مولود جو ممکن ہو وہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں شریک ہو ورنہ



ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ واجب ہیں۔ اور اگر واجب تعالیٰ کا مولود واجب ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا۔

مولود کے عدم واجب ہونے کی دلیل سمجھنے سے پہلے یہ یقین کر لینا چاہئے کہ ذات باری تعالیٰ کی ماہیت خود ذات باری تعالیٰ کا وجود اور ثبوت ہے اور یہ بھی جان لینا چاہئے کہ تماثل اثنینیت کی فرع ہے اس لئے کہ اگر اثنینیت نہ ہو تو مماثلت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ متماثلین کے لئے اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ضروری ہے ان تین مقدمات کے بعد واجب تعالیٰ کے مولود کے واجب نہ ہونے کی دلیل پیش کیا جاتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا مولود واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر واجب ہوگا تو واجبین کے درمیان ذات باری تعالیٰ کی ماہیت پائی جائے گی یا نہیں یعنی دونوں میں اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو تماثل ہی متحقق نہیں ہوگا حالانکہ والد ومولود میں تماثل ضروری ہے۔ اور اگر اشتراک ہوگا تو ایک کا دوسرے سے امتیاز ضروری ہوگا اور یہ ضروری ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے متمائز بھی ہوں ورنہ اثنینیت کا ہی تحقق نہیں ہوگا لہٰذا دونوں میں امتیاز ضروری ہوگا تو اب یہ امتیاز بحسب الماہیت ہوگا یا بحسب العوارض ہوگا پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ ماہیت دونوں میں مشترک ہے لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ امتیاز عوارض مشخصہ کے ذریعہ ہوگا تو یہ عوارض یا تو ماہیت کی جانب منسوب ہوں گے یا ان اسباب کی جانب جو ماہیت کے مغایر ہیں اول کی بنیاد پر واجبین کے درمیان بحسب العوارض اختلاف اور تعدد ہی نہیں ہوگا جو تماثل کے لئے ضروری ہے بلکہ دونوں میں توافق ہوجائے گا تو جب توافق ہوگا تو امتیاز بھی نہیں ہوگا اور جب امتیاز نہیں ہوگا تو اثنینیت نہیں ہوگی اور جب اثنینیت نہیں ہوگی تو تماثل بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ تماثل اس کی فرع ہے اور ثانی کی بنیاد پر واجبین غیر کے محتاج ہوں گے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے تو دونوں میں سے کوئی واجب نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے دونوں کو واجب مانا ہے۔

مولود باری تعالیٰ کے واجب نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ خود ولادت وجود کے منافی ہے اس لئے کہ ولادت سے ہمارا ذہن فوراً اس بات کی طرف سبقت کرتا ہے کہ مولود پہلے نہیں تھا اور اب پیدا ہو کر وجود میں آیا حالانکہ یہ وجوب کے بالکل منافی ہے کیونکہ وجوب وجود کا معنی یہ ہے کہ اس کا عدم ہر زمانے میں محال ہو نیز ولادت کے لئے افتقار اور احتیاج الی الغیر بھی لازم ہے اور احتیاج وجوب کے قطعاً منافی ہے لہٰذا یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ ذات باری کا کوئی مولود نہیں ہو سکتا۔

اور اگر معنی لغوی کی بنیاد پر اس کو مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جنا نہیں گیا ہے۔ یعنی **لم یـلـد ولم یـولـد.** مولودیت باری تعالیٰ کی نفی کی دلیل یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ اللہ تعالیٰ جنا گیا ہو تو یقیناً وہ مولود ہوگا اور ہر مولود محتاج ہوتا

ہے۔ حالانکہ ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہے۔
ہے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے حالانکہ ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہے۔ تو لا ینتج کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کا
اور اگر اس کا معنی اصطلاحی نتیجہ والا معنی لے کر بشکل معروف پڑھا جائے
علم مقدمات کی ترتیب کے ذریعہ نہیں حاصل کرتا۔ اس کا بطلان بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ صغریٰ کبریٰ کی ترتیب سے جو علم
حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے جبکہ واجب تعالیٰ کا علم حضوری قدیم ہے۔
اور اگر لا ینتج کو بشکل مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ نتیجہ نہیں بنتا یعنی اللہ تعالیٰ کو براہین کے ذریعہ
نہیں جانا جا سکتا لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو کس برہان کے ذریعہ نہیں جانا جا سکتا اس لئے کہ مطلق برہان سے
اللہ تعالیٰ کو نہ جانا جائے ایسا نہیں ہے اسے جاننے کے لئے برہان انی اور برہان لمّی کو ذہن میں رکھنا ہوگا۔

**برھان لمّی:**۔ علت سے معلول پر دلیل قائم کرنا جیسے وجود صانع سے مصنوع پر دلیل قائم کی جائے۔

**برھان انّی:**۔ معلول سے علت پر دلیل قائم کرنا جیسے وجود مصنوع سے صانع پر دلیل قائم کی جائے۔

چونکہ واجب تعالیٰ علت و جاعل وغیرہ سے پاک وصاف ہے لہٰذا یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی
علت ہو لہٰذا لا ینتج بشکل مجہول میں جس برہان کی نفی ہوگی وہ برہان لمی ہوگی نہ کہ برہان انی اس لئے کہ وجود مصنوع سے
صانع عالم ذات باری تعالیٰ پر دلیل قائم کی جاتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے **العالم مصنوع و کل مصنوع فله صانع فللعالم له صانع.**

**ولا یتغیر لا فی ذاته وهو ظاهر من معنی الوجوب الذاتی ولا فی صفاته فانه قد تقرر فی موضعه ان صفاته تجب لذاته تعالیٰ ولا نطیل الکلام بذکر الدلائل الموردة فی مقامه.**

**ترجمہ:**۔ "لا یتغیر" اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہوتا نہ تو اس کی ذات میں تغیر ہوتا ہے اور عدم تغیر فی الذات وجوب ذاتی کے معنی سے ظاہر ہے اور نہ وہ اپنی صفات میں تغیر کو قبول کرتا ہے کیونکہ اپنے محل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صفات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ واجب ہیں اور ہم دلائل جو اس مقام میں وارد ہیں ذکر کر کے کلام کو طول نہیں دیں گے۔

**تشریح:**۔ **ولا یتغیر:**۔ اس کا بھی عطف لا یحد پر ہے اور ضمیر شان سے حال واقع ہے عبارت کا مفہوم واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ تغیر و تبدل سے پاک ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ **الآن کما کان** یعنی وہ ازلی اور ابدی ہے۔ **لم یزل ولا یزال۔**

اس کی دلیل سمجھنے سے پہلے تغیر کی قسمیں ذہن نشین کر لینا چاہئے۔
تغیر کی دو قسمیں ہیں: (۱) تغیر فی الذات (۲) تغیر فی الصفات۔
پھر تغیر فی الذات کی تین قسمیں ہیں:



(۱) حقیقت اول کی بقا کے باوجود شے دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔ یہ تغیر مطلقاً محال ہے یعنی واجب اور ممکن دونوں میں اس طرح کا تغیر ممتنع ہے۔

(۲) شے ایک حقیقت کو چھوڑ کر دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔

(۳) شے کا مادہ تو باقی رہے اور اس پر مختلف صورتوں کا علی سبیل التعاقب ورود ہوتا جائے۔ یعنی بقاء مادہ کے ساتھ صورتیں متغیر ہوتی رہیں جیسے پانی کا تغیر بھاپ کی طرف اور بھاپ کا پانی کی طرف۔

اخیر کی یہ دونوں شقیں ممکن میں تو ہو سکتی ہیں لیکن واجب تعالیٰ کے لئے محال ہیں اول تو اس کے لئے ایک حقیقت کا دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جانا حدوث کی علامت ہے اور واجب تعالیٰ واجب بالذات ہے اور ثانی اس لئے محال ہے کہ اس طرح کا تغیر مادیات میں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ مادہ اور جسم و جسمانیت سے پاک وصاف ہے مذکورہ بالا توضیح سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ واجب تعالیٰ تغیر فی الذات سے بے نیاز ہے اسی طرح سے واجب تعالیٰ تغیر فی الصفات سے بھی بے نیاز ہے اسے بھی سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل امور پر نظر رکھنی چاہئے۔

صفات باری تعالیٰ کی دو قسمیں ہیں: (۱) صفات ثبوتی، جیسے علم قدرت وغیرہ۔ (۲) صفات سلبی، جیسے **لا جسم لا محدود وغیرہ**

صفات سلبیہ پر مجازاً صفات کا اطلاق ہوتا ہے پھر صفات ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **صفات حقیقیہ محضہ:**۔ جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار نہ ہو۔

(۲) **حقیقیہ ذات اضافت:**۔ جن کے مفہوم میں اضافت تو معتبر نہیں ہوتی لیکن تحقق میں ان صفات کو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان پر اضافت کے ساتھ آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے علم قدرت وغیرہ۔

(۳) **صفات اضافیہ محضہ:**۔ جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے معیت، قبلیت، بعدیت وغیرہ۔

ان تینوں میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول تعقل اور وجود میں بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف نہیں ہوتی اور ثانی تعقل میں تو غیر پر موقوف نہیں ہوتی مگر بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف ہوتی ہے اور ثالث تعقل اور وجود دونوں میں غیر پر موقوف ہوتی ہے جیسے احیاء، اماتت وغیرہ۔

ذات باری تعالیٰ کی صفات میں اول اور ثانی قسموں کا تغیر محال ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو پھر ذات میں بھی تغیر لازم آئے گا اور تیسری قسم کا تغیر ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس میں تغیر فی الذات لازم نہیں آتا مفسرین نے **کل یوم هو فی شان** کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ واجب تعالیٰ کبھی کسی کو موت دیتا ہے کبھی حیات دیتا ہے کبھی باعزت کو ذلیل کر دیتا ہے اور ذلیل کو باعزت کر دیتا ہے۔ اسی طرح واجب تعالیٰ کی ہر روز ایک نئی شان ہوتی ہے۔

تعالیٰ عن الجنس والجهات الجنس اما ان یراد به مصطلح اهل المیزان فقد ظهر وجه نفیه من السابق من نفی الاجزاء الحقیقیة للواجب تعالیٰ والجنس الحقیقی یکون جزء احقیقیاً البتة وهو المقصود من النفی ههنا ایضاً او یراد به المجانس فنفی الشریک فی مقام الحمد له تعالیٰ وقد سمعت من بعض الاساتذة قدس اسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو یناسب الجهات ولکن لم یحصل البراعة والمراد بالجهات الجهات الستة المشهورة وفیه من البراعة مالا یخفی.

**ترجمہ:-** وہ جنس وجہات سے بری ہے جنس سے یا تو مراد یہاں اہل منطق کا معنی اصطلاحی ہے تو اس کی نفی کی وجہ ظاہر ہو چکی ہے واجب تعالیٰ کے اجزاء حقیقیہ کی نفی کی اس دلیل سے جو گذر چکی ہے اور جنس حقیقی شی کا جز ہوتی ہے اور مصنف کے قول میں جنس سے جنس حقیقی ہی کی نفی مقصود ہے یا مراد جنس سے مماثل ہے تو اس وقت مقام حمد میں شریک باری تعالیٰ کی نفی ہوگی، ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کی جگہ پر لفظ حس سنا ہے اور یہ جہات کے مناسب ہے لیکن اس سے براعت حاصل نہیں ہوگی اور مراد جہات سے جہات ستہ مشہورہ ہے اور لفظ جہات کے ذکر میں براعت ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

**تشریح:-** تعالیٰ عن الجنس والجهات............

اس عبارت کو جملہ مستانفہ پر محمول کیا جائے گا جو ایک سوال مقدر کا جواب ہوگا سوال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ آخر کیوں مذکورہ امور سے منزہ ومبرا ہے نہ قابل تصور ہے، نہ قابل تغیر تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا جارہا ہے کہ یہ امور ان اشیاء میں ہوتے ہیں جن کا تعلق کمیات متکممات اور مادیات سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سے پاک وصاف ہے۔

مصنف کی اس عبارت میں جنس سے مراد جنس لغوی بھی ہوسکتی ہے اور جنس اصطلاحی بھی ہاں یہ ضرور ہے کہ جنس لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استھلال کا حصول نہیں ہوگا جو خطبے میں ایک امر مستحسن ہوتا ہے لہٰذا اگر جنس سے لغوی معنی مراد لیا جائے تو عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ مجانس اور مماثل سے بری ہے جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

لیس کمثله شیء... ولم یکن له کفواً احد. اس صورت میں مفہوم بالکل واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں ہے ہاں معنی لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استھلال حاصل نہیں ہورہی ہے۔

اور اگر جنس کا معنی اصطلاحی (جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جائے ماھو کے جواب میں) مراد لیا جائے تو عبارت کا معنی ہوگا کہ ذات واجب تعالیٰ جنس وفصل وغیرہ سے بری ہے اس صورت میں لا یحد کے ضمن میں جس کو اجمالاً جانا



گیا ہے اب تعالیٰ عن الجنس سے اس کا علم تفصیلاً ہوگا اس لئے کہ لا یحد سے واجب تعالیٰ سے اجزاء کی نفی ہو چکی ہے اس لئے کہ شے کی جو جنس ہوتی ہے وہ شے کے لئے جزء واقع ہوتی ہے تو جب جزء کی نفی ہوگئی تو جنس کی بھی نفی ضرور ہوگی اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ ابہام کے بعد تفصیل وتوضیح فصحاء کے کلام میں واقع ہے۔

ملا حسن فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کے بجائے حس سنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ حس وحواس اور جہت وجہات سے پاک ہے۔ اگر حس مراد لیا جائے تو یہ معنی جہات کے مناسب ہے اس لئے کہ جو شے قابل حواس ہوتی ہے یقیناً اس کے لئے جہت بھی ہوتی ہے لیکن اس صورت میں براعت استھلال کا حصول نہیں ہو پائے گا۔

ملا مبین فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں بعض شارحین نے نہ تو جنس مراد لیا ہے اور نہ حس بلکہ ان دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے لفظ حبس مراد لیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ قید زمان ومکان سے پاک وصاف ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی براعت استھلال نہیں ہے۔

لہٰذا اب یہ واضح ہوگیا کہ یہ لفظ محتمل فیہ تو ہے لیکن جنس اصطلاحی مراد لینا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں براعت استھلال کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے۔

**والجهات**

یعنی اللہ تعالیٰ جوانب، نواحی اور جہات ستہ فوق، تحت، یمین، شمال، قدام خلف سے بری ہے اس لئے کہ یہ سب ممکن کی علامات ہیں اور اجسام کے عوارضات ہیں اور اللہ تعالیٰ امکان واجسام سے بری ہے لیکن وہ آیات جو ذات باری تعالیٰ کی جسمیت اور اس کے کون فی السماء پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ واجب تعالیٰ آسمان پر موجود ہے بلکہ ان سے مقصود باری تعالیٰ کی رفعت وعظمت اور جلالت ہے۔

اس میں بھی براعت استھلال کا ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ آگے بحث تصدیقات میں موجہات قضایا کی ایک مشہور بحث آرہی ہے۔

**جعل الکلیات والجزئیات فی الحاشیة فیه اشارة الی ان القول بالجعل البسیط هو الحق کما ینطق به القرآن المجید انتهی وجه الاشارة ظاهر حیث ترک المفعول الثانی کما ترک فی قولی تعالیٰ جعل الظلمات والنور فان الجعل البسیط یستدعی المجعول الذی هو المفعول الاول دون المجعول الیه الذی هو المفعول الثانی واذا وقع الایماء والتصریح من المصنف فی تحقیق الجعل البسیط فوجب علینا تحقیقه وان کان المقام غریباً.**

**ترجمہ:-** جعل الکلیات والجزئیات:- اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات کو عدم سے وجود بخشا حاشیہ میں یہ

ہے کہ مصنف کے قول جعل الكليات والجزئيات میں اشارہ ہے کہ جعل بسیط کا قول ہی حق ہے جیسا کہ قرآن شریف بھی اس پر ناطق ہے الخ اشارہ کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ مصنف نے مفعول ثانی کو چھوڑ دیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول جعل الظلمات والنور میں دوسرے مفعول کو ذکر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ جعل بسیط اس مجعول کا مقتضی ہے جو کہ مفعول اول ہے نہ کہ مجعول الیہ کا جو کہ مفعول ثانی ہے اور جب جعل بسیط کے حق ہونے کا اشارہ اور صراحت مصنف کی جانب سے پائی گئی تو ہم پر اس کی تحقیق ضروری ہوگئی اگرچہ مقام نادر ہے۔

تشریح:- جعل الكليات والجزئيات ..........

جعل بسیط:- کسی چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بیک مفعول ہوتا ہے۔ جیسے جعل الظلمات والنور۔

جعل مؤلف:- کسی چیز کو وجود کے بعد کسی دوسری صفت کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جیسے جعل الكليات والجزئيات موجودة.

ماتن کی عبارت جعل الكليات والجزئيات کا سمجھنا چار امور پر موقوف ہے۔

اول:- یہ ہے کہ کلیات اور جزئیات اپنے وجود میں ایک جاعل اور وجود دینے والے کے محتاج ہیں اس لئے کہ یہ سب ممکنات ہیں اور شی ممکن کے وجود و عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہٰذا ان کو جانب عدم سے وجود کی جانب ترجیح دینے کے لئے ایک مرجح اور جاعل کی ضرورت ہے ورنہ مجعول کا وجود بلا جعل جاعل کے لازم آئے گا جو محال ہے۔

ثانی:- کلیات و جزئیات کا جاعل یقینی طور پر اللہ تعالیٰ ہی ہوگا جو ذات واجب الوجود ہے اس لئے کہ اگر ان کا جاعل ممکنات میں سے کوئی شی ممکن ہو تو تسلسل ممکنات لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ثالث:- کلیات وجود میں جزئیات پر مقدم ہیں اس لئے کہ کلیات و جزئیات گو کہ امر ممکن ہونے میں مشترک ہیں لیکن جزئیات کا وجود مخصوص مادہ مخصوص شرائط و استعداد کا مرہون منت ہے جیسے کہ زید اپنے وجود میں مخصوص نطفے اور بالترتیب علقہ، مضغہ، لحم وغیرہ کا محتاج ہے جب کہ کلیات مخصوص مادوں کے محتاج نہیں اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کی شرطیں زیادہ ہوتی ہیں وہ وجود میں مؤخر ہوتا ہے۔

رابع:- جعل بسیط حق ہے۔

## جعل کے سلسلے میں اختلاف

اشراقیہ کے نزدیک جعل بسیط حق ہے مشائیہ کے نزدیک جعل مرکب حق ہے۔



جعل الكليات والجزئيات ......

مصنف نے اپنی اسی کتاب کے حاشیہ منہیہ میں یہ فرمایا ہے کہ مصنف کی عبارت "جعل الكليات والجزئيات" میں اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے اس لئے کہ اگر یہ حق نہ ہوتا تو مصنف جعل کے صرف ایک مفعول پر اقتصار نہ کرتے بلکہ اس کے مفعول ثانی کا تذکرہ کرتے اور قرآن شریف بھی اس پر ناطق ہے کہ جعل بسیط حق ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "جعل الظلمات والنور" اس آیت کریمہ میں صرف مجعول کا تذکرہ ہے مجعول الیہ کا تذکرہ نہیں ہے جو اس پر دلیل ہے کہ جعل بسیط حق ہے۔

واذا وقع الايماء ................

اور جب جعل بسیط کے حق ہونے پر متن کی اس عبارت میں اشارہ ہے اور منہیات میں اس کے حق ہونے کی تصریح ہے تو ملا حسن کہتے ہیں بایں وجہ ہمارے اوپر جعل بسیط کی تحقیق و توضیح ضروری ہوگئی ہے اگرچہ مقام اس کی اجازت نہیں دیتا۔

وبيانه ان الممكنات اذا خرجت من العدم الى عالم الكون من الجاعل فلا بد له من تاثير واثر تابع له فالاثر بالذات اما نفس الشئ الموجود فى عالم الكون من الجاعل سواء كان بسيطا كالعقول والافلاك وبسائط العناصر او مركباً كمركباتها وعلى هذا لايكون تحته الا مجعولاً فقط بسيطاً او مركباً دون المجعول اليه او اختلاطه مع حيثية الوجود وهذا الاختلاط الذى فرض اثر الجاعل بالذات لايكون فى مرتبة الحكاية فانها تابعة للحاكى فاذا فرضنا عدمه او عدم حكايته يتم الاثر بالضرورة فليس من شان العاقل ان يقول به بل يكون فى مرتبة المحكى عنه اعنى مرتبة اتصاف الماهية بالوجود فى نفس الامر وهى هيئة تركيبية واقعية لا تكون تابعة لاعتبار المعتبر ولذا وقع فى كلامهم ان اثر الجاعل مفاد الهيئة التركيبية الحملية اعنى مفاد كون الشئ موجوداً والاول الجعل البسيط القائل به الاشراقية والثانى الجعل المؤلف القائل به المشائية فهذا تحرير محل النزاع بين الفريقين ونذكر اولاً استدلال الفريقين ثم نبين ماهو الحق على ما اشار اليه المصنف ببيان شاف صاف عن الكدورات.

**ترجمه:-** اور اس کا بیان یہ ہے کہ ممکنات جب عدم سے عالم وجود میں جاعل سے آئیں گے تو جعل جاعل کے لئے تاثیر اور ایسا اثر ضروری ہوگا جو اس کے تابع ہو تو اثر بالذات یا تو نفس شی میں ہوگا جو جاعل سے عالم کون میں موجود ہے عام ازیں کہ نفس شی بسیط ہو جیسے کہ عقول عشرہ اور افلاک اور عناصر اربعہ یا نفس شی مرکب ہو جیسا کہ بسائط عناصر کے

مرکبات اس تقدیر پر جعل جاعل کے تحت صرف مجعول ہوگا بسیط ہو کہ مرکب نہ کہ مجعول الیہ یا جاعل کا اثر اختلاط شی مع حیثیت الوجود ہوگا اور یہ اختلاط جس کو جاعل کا بالذات اثر فرض کیا گیا ہے حکایت کے درجے میں نہیں ہوگا اس لئے کہ حکایت حاکی کے تابع ہوتی ہے تو جب ہم حاکی یا اس کی حکایت کا عدم فرض کر لیں تب بھی جاعل کا اثر بالذات تام ہو جاتا ہے تو عاقل کی شان نہیں کہ ایسی بات کہے بلکہ محکی عنہ کے مرتبہ میں ہوگا جس سے ہماری مراد نفس الامر میں اتصاف ماہیت بالوجود کا مرتبہ ہے اور یہ ھیاۃ ترکیبی واقعی ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتی اسی لئے ان کے کلام میں واقع ہے کہ جاعل کا اثر ھیاۃ ترکیبیہ حملیہ کا مفاد ہے اور اول کا نام جعل بسیط ہے جس کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی جعل مرکب ہے جس کے قائل مشائیہ ہیں تو یہ تحریر محل نزاع ہے فریقین کے درمیان ہم اولاً فریقین کے استدلالات ذکر کریں گے پھر جو حق ہے اسے بیان کریں گے جس کی طرح مصنف نے اشارہ کیا ہے ایسے بیانات سے جو کدورات سے صاف وشفاف ہوگا۔

## بیان ان الممکنات ........

**تشریح:-** فرماتے ہیں کہ ممکنات پردۂ عدم سے نکل کر جب لباس وجود میں ملبوس ہوں گے اور وجود میں آئیں گے تو یہ وجود ممکنات جعل جاعل سے ہی ہوگا لہٰذا اب شی مجعول میں جاعل کا اثر ضرور ہوگا ورنہ وجود مجعول بلا اثر جاعل کے لازم آئے گا جو ایک امر محال ہے اب سوال یہ ہے کہ بالذات جاعل کا اثر کون ہے؟ آیا نفس شی من حیث ھی ھی فقط جاعل کا بالذات اثر ہے اتصاف ماھیۃ بالوجود سے قطع نظر یا جاعل کا اثر بالذات نفس شی فقط نہیں ہے بلکہ اختلاط شی بالوجود جاعل کا بالذات اثر ہے۔ اس کو بلفظ دیگر یوں سمجھ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کا اتصاف وجود سے قطع نظر ملحوظ ہونا اور ہے اور صفت وجود سے متصف ہو کر ملحوظ ہونا اور ہے، جیسے کہ ایک نفس زمین ہے اور ایک زمین کا موجود ہونا ہے تو بالذات جاعل کا مجعول کون ہے؟ آیا اول ہے یا ثانی، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے قائل مشائیہ حضرات ہیں۔

## وهذا الاختلاط الذى فرض اثر الجاعل بالذات

سید میر زاہد ہروی فرماتے ہیں کہ اختلاط شی بالوجود جو جاعل کا اثر ہے یہ حکایت کے درجہ میں ہے۔ حکایت کہتے ہیں محمول کی موضوع کی طرف نسبت کرنا جیسے زید قائم میں قیام کی زید کی طرف نسبت کرتے ہوئے قیام زید کو بیان کرنا۔ ملاحسن اس عبارت کے ذریعہ حضرت ہروی کا رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امر ثانی درجۂ حکایت میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکایت ایک امر اعتباری ہے جو وجود حاکی کے اوپر موقوف ہوتا ہے کہ جب کوئی حکایت بیان کرنے والا ہوگا تو حکایت پائی جائے گی لیکن جب حاکی کا عدم ہو یا حاکی تو موجود ہو لیکن وہ حکایت نہ کر رہا ہو تو حکایت کا تحقق نہیں ہوگا جب کہ اختلاط شی بالوجود کا حال یہ ہے کہ چاہے کوئی حاکی یا معتبر ہو یا نہ ہو جاعل کا اثر بہر حال موجود ہے اگر یہ مرتبۂ حکایت



میں ہوتا تو عدم حاکی کی صورت میں اثر موجود نہ ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ اختلاط شی بالوجود مرتبۂ حکایت میں نہیں ہے بلکہ محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتا بلکہ ایک امر واقعی نفس الامری اور ہیئت ترکیبی یعنی ثبوت شی لشی کے درجہ میں ہے۔

## محل نزاع

بالذات جاعل کا مجعول کون ہے آیا نفس شی من حیث ھی ھی قطع نظر صفت وجود سے متصف ہونے کے یہ بالذات مجعول ہے یا شی کا صفت وجود سے متصف ہونا بالذات مجعول ہے۔

اشراقیہ اول کو مجعول بالذات مانتے ہیں اور وجود سے متصف ہونا یہ اللہ تعالیٰ کا مجعول بالتبع ہے جب کہ مشائیہ ثانی کو مجعول بالذات مانتے ہیں اور اول کو مجعول بالتبع۔

## ونذكر اولاً استدلال الفريقين ثم نبين ماهو الحق......

ملاحسن فرماتے ہیں پہلے ہم فریقین کا استدلال ذکر کریں گے کہ وہ کس طرح اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرتے ہیں بعدہ جو مذہب حق ہے اسے ہم انتہائی صاف وشفاف انداز میں بیان کریں گے۔

**فنقول استدل على المذهب الاول انه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط فان كل مايفرض اثرا للجاعل يكون ماهية من الماهيات وفيه وهن ظاهر فانه مبنى على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف اذبه يرتفع النزاع بين الفريقين من اول الامر ويصير نزاعاً لفظياً ومنشأ الخلاف بينهما بالحقيقة ان الاثر بالذات اما نفس الماهية مستقلة كانت او غير مستقلة مع قطع النظر عن خلط الوجود و هذا مذهب الاشراقيين ولا يفيد الدليل لهذا المذهب فان الخلط وان سموه ماهية فليس مماهم بصدده او يكون الاثر اختلاط الماهية بالوجود سواء كانت مستقلة كما هيئة الانسان والفرس او غير مستقلة كالمعانى الحرفية الحاصلة بكنهها فى الذهن لطائفة تصوروها.**

**ترجمہ:-** تو ہم کہتے ہیں کہ مذہب اول پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ انتہا جعل بسیط کی جانب ضروری ہے اس لئے کہ ہر وہ جس کو جاعل کا اثر فرض کیا جائے گا وہ ماہیتوں میں سے کوئی نہ کوئی ماہیت ہی ہوگی اور اس استدلال میں کمزوری ظاہر ہے اس لئے کہ یہ دلیل جعل بسیط ومرکب کے معنی کے نہ سمجھنے پر مبنی ہے اس لئے کہ اس سے فریقین کے درمیان نزاع اول امر سے ہی مرتفع ہو جاتی ہے اور نزاع نزاع لفظی ہو جاتی ہے حالانکہ منشاء اختلاف دونوں کے درمیان حقیقت میں یہ ہے کہ

اثر بالذات یا تو نفس ماہیت ہے، ماہیت مستقل ہو یا غیر مستقل قطع نظر خلط وجود کے اور یہ اشراقیہ کا مذہب ہے اور یہ دلیل اس مذہب کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ خلط بالوجود اگر اس کا نام ماہیت ہی رکھ لیں تو اشراقیہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے عام ازیں کہ وہ مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس کی ماہیت ہے یا غیر مستقل ہو جیسے کہ حروف کے معانی جو بکنہہ ایسے لوگوں کے ذہن میں حاصل ہوں جنھوں نے ان کا تصور کیا ہے۔

**تشریح:-** **استدل علی المذهب الاول ..................**

اشراقیہ حضرات اپنے دعویٰ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جاعل کا اثر جو کچھ ہو چاہے نفس شی ہو یا اختلاط شی بالوجود ہو بہر حال انتہا جعل بسیط پر ہی جا کر ختم ہوگی اس لئے کہ اگر نفس شی بالذات مجعول ہو تو صاف ظاہر ہے کہ یہی جعل بسیط ہے اور اگر اختلاط شی بالوجود ہو تو چونکہ یہ بھی ایک ماہیت اور حقیقت ہے لہٰذا اس صورت میں بھی نفس ماہیت مجعول ہوگی اور اس کا نام جعل بسیط ہے لہٰذا ہر صورت میں یہ ماننا ہی پڑے گا کہ جعل بسیط حق ہے۔

**وفيه وهن ظاهر .................**

ملاحسن فرماتے ہیں کہ اس دلیل کا ضعف بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ اس استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مستدل نے جعل بسیط اور جعل مرکب کا مفہوم ہی نہیں سمجھا ہے کہ جعل بسیط کیا ہے اور مرکب کیا ہے کیونکہ مستدل نفس مجعول کو اور نفس مجعول مع مجعول الیہ دونوں کو جعل بسیط سے تعبیر کرتا ہے جب کہ اول بسیط ہے اور ثانی مرکب ہے اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مستدل یہ سمجھتا ہی نہیں کہ مشائیہ اور اشراقیہ کے مابین محل نزاع کیا ہے کیونکہ اس نے ذات باری تعالیٰ کے مجعول میں تعمیم کر دی کہ جو بھی اللہ تعالیٰ کا مجعول ہو جب کہ اشراقیہ صرف اول کو بالذات مجعول مانتے ہیں ثانی کو بالذات مجعول مانتے ہی نہیں اور اس دلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ثانی کو بھی بالذات مجعول مانتے ہیں اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فریقین کے درمیان نزاع حقیقی نہ ہو کر لفظی نزاع بن جائے کہ اس کو یعنی مجموع امرین کو اشراقیہ جعل بسیط کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور مشائیہ جعل مرکب کہتے ہوں جب کہ فریقین کے درمیان در حقیقت نزاع اس بات میں ہے کہ کون ذات باری تعالیٰ کا بالذات مجعول ہے نفس ماہیت ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے اب عام ازیں کہ ماہیت مستقل ہو یعنی وہ اپنے قیام میں محل کی محتاج نہ ہو جیسے کہ جوہر یا غیر مستقل ہو جیسے اعراض قطع نظر صفت وجود سے متصف ہونے کے یا اختلاط شی بالوجود ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے۔

اول کے قائل اشراقیہ حضرات ہیں لہٰذا یہ دلیل اشراقیہ کے مذہب پر تام نہیں ہے اگر چہ اختلاط شی بالوجود کو مستدل اپنے زعم میں ماہیت ہی کا نام دیدے۔



مذکورہ تفصیلات سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ دلیل مذکور کا اشراقیہ کے دعویٰ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

**او يكون الاثر اختلاط الماهية**

ملاحسن اس بات کی تحقیق کر رہے ہیں کہ دونوں کے درمیان نزاع لفظی نہیں ہے بلکہ حقیقی نزاع ہے فرماتے ہیں۔ کہ یا تو جاعل کا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے اب عام ازیں کہ وہ ماہیت مختلطہ مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس وغیرہ کی ماہیت، یا وہ ماہیت مستقل نہ ہو جیسے معانی حرفیہ جو بکنہہ متصور فی الذہن ہوں اس جماعت کے نزدیک جس کا موقف یہ ہے کہ اگر معانی حرف کا تصور ذہن میں بکنہہ ہو یعنی حرف کا تصور حرف کی ذاتیات سے تو ہو لیکن ذاتیات حرف کو اس کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے تو اس طور پر معانی حروف کا جو تصور ہوگا وہ غیر مستقل ہوگا۔

**وليس مناط الخلاف بين الفريقين بالاستقلال وعدمه فانهما تابعان للالتفات كما سنحققه ان شاء الله تعالىٰ والاثر لايكون تابعاً له كما ذكرنا بل ان المجعول اما نفس الماهية مع قطع النظر عن الخلط بالوجود بالذات ومرتبة الخلط بالتبع او المجعول بالذات الثانى فقط والاول بالتبع فحاصل الخلاف يرجع الى ان الاثر بالذات للجاعل اما مرتبة الطبيعة بلا شرط شئ او المرتبة بشرط شئ وهو الخلط بالوجود.**

**ترجمہ:-** اور فریقین کے درمیان اختلاف کا دارومدار استقلال اور عدم استقلال پر نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں التفات کے تابع ہیں جیسا کہ ہم اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ ثابت کریں گے اور اثر التفات کے تابع نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے بلکہ اختلاف کا دارومدار اس پر ہے کہ مجعول بالذات یا تو نفس ماہیت ہے قطع نظر خلط بالوجود کے اور مرتبۂ خلط بالتبع اثر ہے یا بالذات صرف ثانی مجعول ہے اور اول بالتبع ہے۔ خلاصۂ اختلاف راجع ہے اس کی جانب کہ جاعل کا اثر بالذات یا تو مرتبۂ طبیعت بلا شرط شی ہے یا مرتبۂ طبیعت بشرط شی ہے اور اس کا نام خلط بالوجود ہے۔

**تشریح:-** **ليس مناط الخلاف بين الفريقين ............**

ابھی ماقبل میں جعل بسیط کی حقانیت پر جو استدلال ضعیف گزر چکا ہے اس استدلال کا محقق میر باقر داماد وغیرہ نے اس طرح رد کیا ہے کہ جعل بسیط میں جاعل کا اثر بالذات وہ ماہیت ہے جو کہ استقلال سے متصف ہو اور جعل مرکب میں جاعل کا اثر بالذات اس نسبت میں ہوتا ہے جو کہ شی ممکن اور اس کے وجود کے درمیان رابطہ کا کام کرتی ہے اور معنی غیر مستقل ہوتی ہے تو اس صورت میں جبکہ جعل بسیط اور مرکب کے مابین استقلال اور غیر استقلال کی تمیز حائل ہے تو کیونکر جعل مرکب کی انتہا جعل بسیط پر جا کر منتہی ہوگی۔

ملاحسن مذکورہ عبارت کے ذریعے میر باقر کی تضعیف کررہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دارومدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے اس لئے کہ استقلال اور عدم استقلال التفات ملتفت کے تابع ہوتے ہیں کہ کسی شی کا اگر بالقصد التفات کیا جائے تو وہ مستقل ہے اور ملتفت کسی شی کا بالقصد التفات نہ کرے تو وہ غیر مستقل ہے اس سے معلوم ہوا کہ استقلال اور غیر استقلال امور اعتباریہ ہیں اور معتبر کے تابع ہیں جبکہ یہاں پر جاعل کا اثر بالذات ہے اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہے۔

## بل ان المجعول اما نفس الماهية ............

ملاحسن کہتے ہیں کہ اشراقیہ اور مشائیہ کے مابین اختلاف کا دارومدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے جیسا کہ میر باقر نے کہا بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دارومدار اس بات پر ہے کہ بالذات باری تعالیٰ کا مجعول کون ہے آیا نفس ماہیت قطع نظر خلط بالوجود کے بالذات جاعل کا مجعول ہے اور خلط بالوجود بالتبع مجعول ہے یا مجعول بالذات شی کا خلط بالوجود ہے اور نفس ماہیت بالتبع مجعول ہے۔

## فحاصل الخلاف ... ........

خلاصۂ اختلاف یہ ہے کہ جاعل کا بالذات اثر مرتبۂ طبیعت بلا شرط شی میں ہے یعنی نفس طبیعت وحقیقت شی بغیر اس کے کہ وہ وجود کی شرط سے مشروط ہو بالذات مجعول باری تعالیٰ ہے یا نفس طبیعت وحقیقت بشرط شی بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے یعنی نفس شی وجود کی شرط سے مشروط ہوکر بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے۔

**طبیعت بلا شرط شی:** — نفس شی کا وجود اور عدم وجود کسی سے متصف نہ ہونا جیسا کہ مطلق تصور میں ہوتا ہے جو کہ حکم اور عدم حکم کسی سے مقید نہیں ہوتا۔

**طبیعت بشرط شی:** — شی کا وجود کی شرط سے مشروط ہونا جیسے کہ وہ تصور جو بشرط شی ہوتا ہے یعنی جو حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے جسے تصدیق کہا جاتا ہے، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے مشائیہ ہیں۔

**فان قلت على هذا لايتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها ماهية بشرط شئ وهو خلاف ماقال المصنف وخلاف مذهب الاشراقية قلت هذا الخلط يتصور فى الكليات نظراً الى وجود الطبائع وفى الجزئيات نظراً الى الوجود الخاص وكلا الخلطين يسميان بشرط شئ هو الوجود.**

**ترجمه:** — اگر تم اعتراض کرو کہ اس تقدیر پر جعل بالذات جزئیات سے متعلق نہیں ہوگا کیونکہ جزئیات ماہیت بشرط شی



کا نام ہے اور یہ مصنف کے قول کے خلاف ہے اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے میں کہوں گا کہ یہ خلط کلیات میں طبائع کلیہ کے وجود کی جانب نظر کرتے ہوئے متصور ہوتی ہے اور جزئیات میں وجود خاص کی جانب نظر کرتے ہوئے پائی جاتی ہے اور دونوں خلطوں کا نام بشرط شئ رکھا جاتا ہے یہی وجود ہے۔

## تشریح: — فان قلت على هذا لايتعلق الجعل بالذات بالجزئيات ............

معترض کا اعتراض سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ کلیات اور جزئیات کا وجود فی الخارج ہے یا نہیں تو مختصر یوں سمجھنا چاہئے کہ جزئیات خارج میں موجود ہیں اور صفت وجود سے متصف ہوتے ہیں جیسے کہ زید موجود ہے یا بکر موجود ہے وغیرہ وغیرہ جبکہ کلیات کا حال ایسا نہیں ہے۔

**اعتراض:** — معترض کا اعتراض یہ ہے کہ اشراقیہ کے نزدیک جب باری تعالیٰ کا مجعول نفس ماہیت بلا شرط شی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جزئیات باری تعالیٰ کا مجعول بالذات نہ ہوں کیونکہ سارے کے سارے جزئیات شرط وجود سے مشروط ہوتے ہیں حالانکہ یہ مصنف کے قول جعل الکلیات والجزئیات کے خلاف ہے اس لئے کہ مصنف نے اس سے اشارہ کردیا ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے مجعول ہیں اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اشراقیہ حضرات جزئیات کے بھی مجعول ہونے کے قائل ہیں۔

## قلت ............

**جواب:** — ایسا نہیں ہے کہ صرف جزئیات ہی موجود ہوتے ہیں بلکہ کلیات کا وجود بھی ہوتا ہے لیکن دونوں کے وجود میں فرق ہے جزئیات مخصوص مادوں اور مخصوص شکلوں میں موجود ہوتی ہیں جبکہ کلیات کا وجود ان کی طبیعت نوعیہ جو افراد کے ضمن میں موجود ہوتی ہیں ان کی طرف نظر کرتے ہوئے کلیات کا وجود ہوتا ہے یہ ایک خود تفصیلی بحث ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے یا نہیں انظر فی شرح التہذیب۔

اور ان دونوں کا نام بشرط شی رکھا جاتا ہے تو جب دونوں میں وجود مشترک ہوگیا تو مذکورہ بحث کے مطابق نفس کلیات وجزئیات قطع نظر خلط بالوجود کے بالذات عندالاشراقیہ مجعول باری تعالیٰ ہیں اور بالتبع نفس کلیات وجزئیات وجود سے متصف ہوکر مجعول باری تعالیٰ ہیں اور عندالمشائیہ اس کا برعکس ہے۔

**واستدل ايضاً على المذهب الاول بان الاثر بالذات لا بد ان يكون امراً عينياً موجوداً فى الخارج والوجود امر اعتبارى وكذا اتصاف الماهية به ايضاً امر اعتبارى فلم يبق الا الماهية وفيه المطلوب وجوابه ان القدر الضرورى كون المجعول امراً عينياً واما المجعول**

اليه فقد يكون امراً اعتبارياً واقعياً كما اذا جعلنا الشئ فوقاً او تحتاً فالمجعول امر عينى والمجعول اليه وهو الفوقية والتحتية امر اعتبارى.

**ترجمہ:-** مذہب اول پر استدلال اس طرح بھی کیا گیا ہے کہ اثر بالذات کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو خارج میں موجود ہو اور وجود امر اعتباری ہے یوں ہی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف بھی امر اعتباری ہے تو اب سوائے ماہیت کے کوئی باقی نہیں ہے اور اسی میں مطلوب ہے یعنی ماہیت من حیث ھی ھی ہی جاعل کا بالذات اثر ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تو ضروری ہے کہ مجعول امر عینی ہو لیکن مجعول الیہ کبھی امر اعتباری واقعی ہوتا ہے جیسے کہ جب ہم کسی شی کو اوپر یا نیچے لے جائیں تو مجعول امر عینی ہے اور مجعول الیہ فوقیت اور تحتیت امر اعتباری ہیں۔

**تشریح:- واستدل ایضا علی المذهب الاول بان الاثر بالذات لابد ان یکون ......**

اشراقیین نے اپنے مذہب پر اس طرح سے بھی استدلال کیا ہے کہ وہ شی جو مجعول بالذات ہو اس کا امر عینی ہونا ضروری ہے یعنی وہ ایسا امر ہو جو حقیقت واقعیہ ہو اعتباری نہ ہو اور ممکن میں جو تین چیزیں پائی جاتی ہیں ان پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ان میں ایک نفس حقیقت ہے ایک وجود ہے اور ایک نفس حقیقت کا وجود سے اتصاف ہے ان تینوں امور میں سے وجود امر انتزاعی ہے جو موجود فی الخارج سے منتزع ہوتا ہے اور اتصاف ماہیت بالوجود بھی نسبت ہونے کی بنا پر امر انتزاعی اور اعتباری ہے البتہ تیسری چیز نفس حقیقت اور ماہیت امر عینی ہے اور حقیقت واقعی ہے پس جعل کا اثر وہی ہوگا اور یہ بعینہٖ جعل بسیط ہے اس لئے کہ اسی میں مجعول بالذات بننے کی صلاحیت ہے۔

**وجوابه ان القدر الضروری کون المجعول امراً عینیاً..........**

اس استدلال کا ملا حسن نے مذکورہ عبارت سے جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ مجعول کا امر عینی ہونا یہ ایک ضروری امر ہے اور یہ لازم ہے کہ مجعول حقیقت واقعیہ ہو لیکن مجعول الیہ کا امر عینی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجعول الیہ کبھی امر اعتباری بھی ہوتا ہے جیسے کہ ہم کسی شی کو اوپر یا نیچے لے جائیں تو وہ شی جس کو اوپر یا نیچے لے جایا گیا ہے وہ مجعول تو امر عینی ہے لیکن فوقیت اور تحتیت امر انتزاعی اور مجعول الیہ ہیں لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ اتصاف بالوجود یا وجود جو مجعول الیہ ہیں یہ دونوں امر اعتباری ہوں اور نفس ماہیت جو مجعول ہے وہ امر واقعی ہو اس صورت میں جعل مؤلف کے قائلین کو کوئی ضرر نہیں ہوگا اور جعل مؤلف کا حق ہونا ظاہر ہوگا۔

**وقد استدل عليه بعض المدققين بان الماهية من حيث هى اما ان لا تكون ثمرة الجعل اصلاً وهو باطل بالضرورة مع انه خلاف صرائحهم من الحكماء المشائية والاشراقية واما ان**



**تكون ثمرة الجعل بالتبع فيكون متأخرة عن الماهية الموجودة التى هى ثمرته بالذات ضرورة تاخر ما بالتبع عما بالذات فتكون الماهية المطلقة متأخرة عن المخلوطة مع ان الامر على خلاف ذلك واما ان يكون الماهية ثمرته بالذات وفيه المطلوب وجوابه باختيار الشق الثانى بان الماهية المطلقة متقدمة على المخلوطة بالذات من حيث هى ومتاخرة فى وصف الجعل ولا مضايقة فى ان يكون الشى مقدماً على الشئ بحسب الذات ومتأخراً عنه فى الوصف فافهم.**

**ترجمہ:-** اور جعل بسیط کی حقانیت پر بعض مدققین نے یوں استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث ھی ھی یا تو جعل کا ثمرہ بالکل ہی نہیں ہوگی نہ بالذات نہ بالتبع اور یہ بداہتاً باطل ہے اور یہ حکماء مشائیہ اور اشراقیہ کی تصریحات کے بھی خلاف ہے یا ماہیت جعل کا ثمرہ بالتبع ہوگی تو نفس ماہیت متاخر ہو جائے گی اس ماہیت سے جو کہ موجود ہے اور جعل کا بالذات ثمرہ ہے امر بالتبع کے امر بالذات سے متاخر ہونے کی وجہ سے تو ماہیت مطلقہ ماہیت مخلوطہ سے متاخر ہو جائے گی حالانکہ معاملہ اس کے برخلاف ہے یا ماہیت جعل کا ثمرہ بالذات ہوگی اور اس میں مطلوب کا اثبات ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ماہیت مطلقہ بالذات ماہیت مخلوطہ پر من حیث ھی ھی مقدم ہے اور وصف جعل سے اتصاف کے اعتبار سے متاخر ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی شئے کسی شئے پر بحسب الذات مقدم ہو اور بحسب الوصف متاخر ہو تو اسے تم سمجھو۔

**تشریح:- وقد استدل علیه بعض المدققین بان الماهیة من حیث هی ......**

اشراقیہ حضرات کبھی اپنے مذہب پر اس طرح سے استدلال کرتے ہیں کہ نفس ماہیت یا تو جعل کا ثمرہ اور نتیجہ بالکل ہی نہیں ہوگی یا ہوگی اگر ہوگی تو اس کی دو صورت ہے یا تو بالذات مجعول ہوگی یا بالتبع۔ پہلی شق کا بطلان بالکل ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ممکن امکان سے نکل کر واجب ہو جائے اس لئے کہ واجب ہی کسی اثر کو قبول نہیں کرتا لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ جاعل کے جعل کا ثمرہ ماہیت بالکل ہی نہ ہو نہ بالذات نہ بالتبع اسی طرح سے تیسری شق بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ نفس ماہیت کا تحقق بعد میں ہو اور ماہیت کا اتصاف بالوجود یا وجود ممکن کا تحقق پہلے ہو اور ایسا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وجود اور اتصاف بالوجود یہ ماہیت کے لئے عوارض ہیں اور ماہیت معروض ہے اور قاعدہ ہے کہ مطلق ہونے کے سبب معروض کا درجہ مقدم ہوتا ہے تو اب اگر بالتبع ماہیت کو جاعل کا مجعول مانیں گے تو لازم آئے گا کہ ماہیت مطلقہ کا تأخر ہو جائے ماہیت مقیدہ مخلوطہ بالوجود پر اور یہ نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ماہیت بالتبع جاعل کا مجعول ہو لہٰذا شق ثانی متعین ہوگی کہ ماہیت بالذات جاعل کے جعل کا اثر ہے، یہی تو جعل بسیط ہے۔

**وجوابه باختيار الشق الثانى ...........**

ملاحسن نے مذکورہ بالا استدلال کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ ہم استدلال کی دوسری شق تسلیم کرتے ہیں یعنی ماہیت من حیث الوجود جاعل کا بالذات اثر ہو اور ماہیت من حیث ھی ھی جاعل کا اثر بالتبع ہو اب اس میں جو ایک خرابی لازم آتی ہے کہ ماہیت مطلقہ جاعل کا اثر ہونے میں مؤخر ہوگئی تو یہ کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے اس لئے کہ ماہیت کے لئے دو جہت ہے ماہیت من حیث ھی ھی اور من حیث المجعول تو ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی شی ذات کے اعتبار سے مقدم ہو اور وصف کے اعتبار سے مؤخر ہو۔

**واستدل على المذهب الثانى بان الامكان انما يعرض للهيأة التركيبية فانه عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالاحتياج الى الجاعل ايضاً انما يكون من جهة الهيئة التركيبية فهى اثر الجاعل وفيه انا لا نسلم ان الامكان لا يعرض الا للهيئة التركيبية بل انما يعرض للماهية من حيث هى هى فانه عبارة عن نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو اصطلحتم على المعنى المذكور فى الدليل فلا نسلم ان الامكان علة للاحتياج بل علة الاحتياج ما ذكرنا علا انّ المتكلمين يقولون بان علة الاحتياج الى الجاعل ليس الامكان بالمعنيين المذكورين بل علته الحدوث وفيه ما فيه ولك ان تقول فى تزئيف الدليل بانا سلمنا ان الامكان علة للاحتياج الى الجاعل فيجوز ان يكون الاحتياج فيما يعرضه وهو الهيئة التركيبية وفى طرفيه اعنى الماهية والوجود على طريق خاص هو ان يكون المتبوع اعنى الماهية محتاجاً اليه بالذات واثرا له كذلك والتابع اعنى الوجود والهياة التركيبية محتاجا اليه بالتبع واثراً له كذلك فهذا المعنى يقرر الجعل البسيط والدلائل على المذهب الثانى ضعيفة سخيفة رأينا تركها اجلر.**

**ترجمه:-** مذہب ثانی جعل مرکب کی حقانیت پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ امکان ھیأت ترکیبیہ کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ماہیت کی جانب نسبت وجود کی کیفیت کا نام امکان ہے تو جاعل کی طرف احتیاج بھی ھیأۃ ترکیبیہ کی جہت سے ہوگا تو یہ جاعل کا اثر ہے اس استدلال میں کہنا یہ ہے کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان صرف ھیأۃ ترکیبیہ کو عارض ہوتا ہے بلکہ امکان ماہیت من حیث ھی ھی کو عارض ہوتا ہے کیونکہ امکان نام ہے ماہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا اور اگر تم دلیل میں ذکر کئے ہوئے معنی کو ہی اپنی اصطلاح کے طور پر امکان کہو کہ امکان نسبت وجود الی الماہیت کا نام ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علت احتیاج امکان ہے بلکہ علت احتیاج وہ ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے یعنی ماہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا



ہونا علاوہ ازیں متکلمین حضرات کہتے ہیں کہ امکان دونوں مذکورہ معنوں میں سے کسی معنی میں جاعل کی طرف احتیاج کی علت نہیں ہے بلکہ علت احتیاج حدوث ہے وفیہ مافیہ (اس قول میں ضعف ہے اس لئے کہ احتیاج الی الجاعل کی علت اگر حدوث ہے تو وجود بعد الحدوث بغیر علت کے ہوجائے گا کیونکہ وجود پر حدوث کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔)

مشائیہ کی دلیل کی تضعیف میں تم کہہ سکتے ہو کہ ہم تسلیم کرلیتے ہیں کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے تو یہ ممکن ہے کہ احتیاج اسی میں ہو جس کو امکان عارض ہوتا ہے اور وہ ھیأۃ ترکیبیہ ہے۔ اور اس کے طرفین یعنی ماہیت اور وجود میں احتیاج مخصوص طریقے پر ہو اور وہ یہ کہ متبوع یعنی ماہیت جاعل کی طرف بالذات محتاج ہو اور ماہیت جاعل کا بالذات اثر ہو اور تابع یعنی وجود اور ھیأۃ ترکیبیہ جاعل کی طرف بالتبع محتاج ہوں اور یہ جاعل کا بالتبع اثر ہوں یہ ایک ایسا مفہوم ہے جس سے جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔ مذہب ثانی کے دلائل انتہائی ضعیف اور کمزور ہیں ہم نے ان کا ترک ہی مناسب سمجھا۔

**تشریح:-** **واستدل على المذهب الثانى بان الامكان ..........**

مشائیہ حضرات نے جعل مرکب کے حق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ شی موجود جو جاعل کا محتاج ہے تو آخر اس کا سبب کیا ہے جس کے سبب مجعول جاعل کا محتاج ہے اسی کو اولاً اور بالذات جاعل کا اثر مانا جائے گا تو مجعول کے جاعل کی طرف محتاج ہونے کا سبب مجعول کا امکان ہے مجعول چونکہ ممکن ہے اس وجہ سے وہ اپنے وجود میں جاعل کا محتاج ہے اور امکان نام ہے ذات کی طرف وجود اور عدم کی نسبت کے برابر ہونے کا یعنی ماہیت کی طرف وجود کی نسبت سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کا نام امکان ہے اور یہ بعینہٖ اختلاط ماہیت بالوجود ہے لہٰذا اتصاف ماہیت بالوجود ہی جاعل کا بالذات اثر ہوگا اور اس کو جعل مرکب کہتے ہیں لہٰذا جعل مرکب حق ہے۔

اشراقیہ نے مشائیہ کے اس استدلال کو رد کردیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مشائیہ کا یہ کہنا کہ امکان صرف ہیئت ترکیبیہ کو بالذات عارض ہے غلط ہے اس لئے کہ ماہیت من حیث ھی ھی کو امکان عارض ہے کیونکہ کسی شی کے ممکن ہونے کا معنی صرف یہ ہے کہ اس شی کی ذات میں معلول بننے کی صلاحیت ہو نہ یہ کہ امکان نسبت وجود الی الماہیت کا نام ہے تو جعل بسیط حق ہے نہ کہ مرکب اس لئے کہ اب جاعل کا اثر بالذات ماہیت من حیث ھی ھی کو ماننا ضروری ہے چونکہ ممکن کی ماہیت اور ذات ہی معلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اگر مشائیہ حضرات اصطلاح ہی بنالیں کہ امکان نام ہے نسبت وجود الی الماہیت کا تو ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ علت احتیاج ماہیت مطلقہ میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ نیز متکلمین نے ممکن کے جاعل کی طرف احتیاج کا سبب نفس حدوث کو ٹھہرایا ہے نہ کہ اتصاف بالماہیت کو (فیہ مافیہ) مشائیہ

کے استدلال کی تضعیف میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ امکان ہی احتیاج الی الجاعل کی علت ہے لیکن یہ جائز ہے کہ یہ احتیاج ہیئت ترکیبیہ کو عارض ہو اور اس کی شکل یہ ہو کہ ہیئت ترکیبیہ کے طرفین نفس ماہیت اور وجود سے ماہیت کا اختلاط ان دونوں میں نفس ماہیت بالذات جاعل کا محتاج ہو اور اختلاط ماہیت بالوجود بالتبع جاعل کا محتاج ہو اس صورت میں جاعل کا بالذات اثر نفس ماہیت ہوگا اور نفس ماہیت جاعل کا بالذات مجعول ہوگی۔
لہٰذا جعل بسیط کا مذہب اس صورت میں متحقق ہوگا ملاحسن کہتے ہیں کہ مشائیہ کے دلائل انتہائی کمزور ہیں اس لئے ہم نے ان کو یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

والحق ما اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتاییدہ وان کان مستنبطاً من کلامهم ویقتضی تمهید مقدمة اولا وهی ان الاثر للجاعل بالذات فی الماهیات الحقیقیة التی کلامنا فیها لا بد ان لایکون تابعاً لاعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ فان الماهیات الحقیقیة تخرج من حیز العدم الی بقعة الوجود بالضرورة سواء فرضنا وجود المعتبر والاعتبار او عدمهما نعم ان قلنا بکون الاعتباریات اثراً للجاعل فباعتبار المنشا الذی هو لیس باعتباری واذا تمهد هذا نقول ان لنا سبیلین الاول نفی وجود الکلی الطبعی فی الخارج کما هو الحق عندی وسنذکر برهاناً قویاً علی ذلک فی مقامه وهو وان کان مخالفاً لجمهور الحکماء لکنی فی مقام التحقیق لست من الذین تقلدوا بقلائدهم وعلی هذا التقدیر لیس فی عالم الکون الا التشخصات المحضة هی الوجودات الحقیقیة لان التحقیق ان الوجود اما عین التشخص کما هو رای الفارابی او مساوق له کما هو رای غیره ومعنی المساوقة ههنا ان لایتخلف احدهما عن الآخر تخلفاً زمانیاً او ذاتیاً فلو کان الوجود عارضاً لها اوجزءاً او منفصلاً یفوت العینیة او المساوقة کما لا یخفی علی من له ادنی تامل بل لا بد ان یکون عیناً فاذا تقررت العینیة فلم یتحقق الهیئة الترکیبیة بین الشیء و وجوده.

**ترجمہ:-** ملاحسن کہتے ہیں کہ حق وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی تائید سے کہتا ہوں اگرچہ یہ میرا کلام انھیں کے کلام سے متخرج ہے اور یہ اولاً ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ جن میں ہمارا کلام ہے ان میں ضروری ہے کہ جاعل کا اثر بالذات اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کے تابع نہ ہو کیونکہ ماہیت حقیقیہ ضروری طور پر پردۂ عدم سے لباس وجود کی جانب نکلتی ہے عام ازیں کہ ہم معتبر اور اعتبار کا وجود فرض کریں یا ان کا عدم ہاں اگر ہم امور اعتباریہ کے جاعل کا اثر ہونے کا قول اختیار کریں تو یہ اس منشاء کے اعتبار سے ہوگا جو امر اعتباری نہیں ہے۔



اور جب یہ تمہید ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہمارے لئے جعل بسیط کے اثبات کے دو راستے ہیں پہلا کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کا جیسا کہ میرے نزدیک یہی حق ہے اور عنقریب ہم اس موقف پر اس کے مقام میں ایک قوی دلیل ذکر کریں گے اور یہ اگرچہ جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن مقام تحقیق میں میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جنھوں نے اپنی گردنوں میں ان کی تقلید کا قلادہ ڈال رکھا ہے اور کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کی صورت میں اس عالم کون میں صرف تشخصات محضہ کا وجود ہے یہی وجودات حقیقیہ ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین تشخص ہے جیسا کہ یہ ابونصر فارابی کا خیال ہے یا وجود تشخص کے مساوق ہے جیسا کہ یہ فارابی کے علاوہ کی رائے ہے مساوقت کا مطلب یہ ہے کہ وجود اور تشخص میں سے کسی کا دوسرے سے تخلف نہ ہو، نہ ذات کے اعتبار سے نہ زمانہ کے اعتبار سے، تو اگر وجود عارض ہو تشخص کو یا جزء ہو یا منفصل ہو تو عینیت یا مساوقت فوت ہو جائے گی جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سی بھی سوجھ بوجھ ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وجود تشخص کا عین ہو جب عینیت ثابت ہوگئی تو شی اور وجود شی کے درمیان ھیأۃ ترکیبیہ کا تحقق نہیں ہوگا۔

**تشریح:-والحق ما اقول :—** اشراقین اور مشائین کے مذاہب مع دلائل بیان کرنے کے بعد اب شارح کے نزدیک جو مذہب حق ہے اس کی توضیح وتشریح کر رہے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ حق وہ ہے جو میں کہہ رہا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی تائید سے اگرچہ میرا کلام انھیں کے کلام سے مستنبط و متخرج ہے اور میرا کلام اولاً ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جاعل کا بالذات اثر ماہیت حقیقیہ واقعیہ میں ہے نہ کہ امور اعتباریہ میں لہٰذا اب اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کے تابع نہ ہو اور یہ بھی یقینی ہے کہ ماہیت حقیقیہ ہی عدم سے وجود میں آتی ہے چاہے معتبر اور اعتبار کا وجود فرض کریں یا نہ فرض کریں۔

**نعم ان قلنا یکون الاعتبارات :—** یہ دفع دخل مقدر ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ دلیل تو ماہیات حقیقیہ میں جاری ہے پس ماہیات اعتباریہ میں کیا کہا جائے۔ جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام ماہیات حقیقیہ ہی میں ہے نہ کہ اعتباریہ میں پھر علی سبیل التنزل اگر اعتباریات مثلاً فوقیت و تحتیت کو بھی جعل کا اثر مانیں تو یہ باعتبار منشا یعنی آسمان زمین کے ہے جو اعتباری نہیں۔

## و اذ تمهد هذا نقول ان لنا سبیلین ..........

جب اتنی بات ثابت ہوگئی تو ملاحسن فرماتے ہیں کہ اثبات جعل بسیط کے لئے ہمارے لئے دو راستے ہیں ایک کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی نفی کی صورت میں اور ایک اثبات کی صورت میں۔

کلی طبعی کا خارج میں وجود ہے یا نہیں؟

کلیاں تین قسم کی ہوتی ہیں منطقی، عقلی، طبعی، مفهوم الكلی، يسمی كليا منطقيا ومعروضه
طبعيا و مجموعه عقليا. کلی کا جو مفہوم (جس کا نفس تصور کثیرین پہ صادق آنے سے مانع نہ ہو) ہے اسے کلی منطقی
کہا جاتا ہے اور اس مفہوم کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے اسے کلی طبعی کہتے ہیں جیسے انسان، حیوان، جسم نامی وغیرہ اوران
دونوں کلیوں کا جو مجموعہ ہوتا ہے اسے کلی عقلی کہتے ہیں۔ جیسے انسان کلی حیوان کلی۔
مذکورہ کلیوں سے کلی منطقی اور عقلی کے موجود فی الخارج نہ ہونے پر جمیع حکماء کا اتفاق ہے البتہ کلی طبعی خارج میں
موجود ہوتی ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے متقدمین حکماء کا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی
طبعی موجود فی الخارج اشیاء کا جزء ہوتی ہے اب اگر اس کا خارج میں وجود نہ ہو تو لازم آئے گا کہ افراد خارجیہ خارج میں نہ
ہوں اس لئے کہ جزء کے انعدام سے کل کا انعدام ہوتا ہے جب کہ متاخرین حکماء جن میں ملاحسن بھی داخل ہیں۔ کا مذہب
یہ ہے کہ کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر اس کا خارج میں وجود ہو تو افراد کے ضمن میں وجود ہوگا اور افراد
تو جزئی ہوتے ہیں تو لازم ہوگا کہ کلی طبعی کلیت اور جزئیت دونوں سے متصف ہوئے اور کلی طبعی بیک وقت متعدد مقامات
میں پائی جائے جیسے انسان کہ لازم ہوگا کہ بیک وقت زید عمر بکر وخالد سب میں پایا جائے۔
تو اب ملاحسن کہتے ہیں کہ میرے نزدیک کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہے اور عنقریب ہم اس کی دلیل بھی اس کی
بحث میں ذکر کریں گے اگرچہ یہ قول جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن میں نے مقام تحقیق میں ان کی تقلید کا قلادہ اپنی گردن
میں نہیں ڈال رکھا ہے اور اس تقدیر پر خارج میں صرف تشخصات ہوں گے اور یہ تشخصات بعینہ ان کے وجودات حقیقیہ ہیں
یعنی تشخص شئ اور وجود شئ دونوں ایک ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین تشخص ہے جیسا کہ ابونصر فارابی اس کے
قائل ہیں یا اس کے مساوق ہے جیسا کہ ان کے علاوہ دوسرے مناطقہ کا خیال ہے مساوقت کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ وجود و
تشخص میں کسی ایک کا تحقق دوسرے کے بعد نہ ہو عام ازیں کہ تخلف ذاتی ہو یا زمانی بلکہ دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہو بہر
حال جمیع حکماء نے وجود اور تشخص کو یا تو ایک دوسرے کا عین قرار دیا ہے یا مساوق اور اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں
ہو سکتی اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو یا تو وجود اس کو عارض ہوگا یا اس کا جزء ہوگا یا اس سے منفصل ہوگا اور ان تین صورتوں میں
عینیت و مساوقت نہیں پائی جائے گی جبکہ حکماء نے عینیت اور مساوقت میں ان دونوں کو منحصر مانا ہے پہلی صورت میں تو اس
لئے کہ عارض معروض سے جدا ہوتا ہے جب کہ عینیت اور مساوقت کا مقتضی یہ ہے کہ انفکاک نہ ہو اور دوسری صورت میں تو
اس لئے کہ جزء کل کا عین نہیں ہوتا اور نہ ہی جزء کے ساتھ کل کا وجود لازم ہوتا ہے اور انفصال کی صورت میں تو عدم عینیت
و مساوقیت بالکل ظاہر ہے۔
لہٰذا یہ ضروری ہے کہ وجود اور تشخص میں عینیت ہو اور جب دو چیزوں میں عینیت ہوتی ہے تو ان میں ہیئت ترکیبی



کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ زید، زید ہے اور جب دونوں میں ہیئت ترکیبی نہیں پائی گئی بلکہ شئ اور وجود
شئ دونوں ایک ہو گئے تو جعل بسیط کا حق ہونا یہ بالکل ظاہر ہو گیا۔

**اللهم الا فی الذهن باعتبار انتزاع معنی الوجود المصدری وانتسابه فی الذهن اليه ومنشأ هذين الامرين الاعتبار بين نفس تلك التشخصات فی الخارج فهی ثمرات للجاعل بالذات واما الوجود المصدری وانتسابه الی تلك فهما ثمرتان بالتبع لكونهما اعتبارين محضاً وهذا المعنی يحقق الجعل البسيط.**

**ترجمہ:-** مگر ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا تشخص کی طرف انتساب ہوگا اور ان دونوں امور اعتباریہ کا منشاء بھی خارج میں بعینہ یہی تشخصات ہوں گے تو یہ تشخصات جاعل کا بالذات ثمرہ ہوں گے اور وجود کا معنی مصدری اور انتساب بالتبع ثمرہ ہوں گے ان دونوں کے امور اعتباریہ محضہ ہونے کی وجہ سے اور یہ معنی جعل بسیط کو ثابت کرتا ہے۔

**تشریح:-** مذکورہ عبارت سے ملاحسن نے یہ بتایا کہ جب وجود اور تشخص کے مابین عینیت ثابت ہو گئی تو ہیئت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا لیکن ذہن میں ہیئت ترکیبیہ متحقق ہوگی اس طرح سے کہ ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں اس معنی مصدری للوجود کا تشخص کی طرف انتساب ہوگا تو اس صورت میں ہیئت ترکیبیہ کا تحقق ممکن ہوگا لیکن اس صورت میں جعل مرکب کا اثبات اس لئے نہیں ہوگا کہ دونوں امور اعتباریہ کا منشا بھی یہی تشخصات خارجیہ ہیں لہٰذا یہی جاعل کا بالذات مجعول ہوگا کیونکہ ابھی یہ بتایا گیا ہے کہ جاعل کے بالذات ثمرہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو اعتباری نہ ہو اور اس کا نام جعل بسیط ہے۔

**والثانی سبيل وجود الكلی الطبعی وهو الحق عندهم وحينئذ اما ان يكون الوجود الخاص والتشخص عيناً للماهية فمع انه باطل لانه يرفع التمايز بين الاشخاص يثبت مطلوبنا كما ذكرنا آنفاً او جزءاً لها فمع بطلانه بهذا البيان يويد المطلوب ايضاً فان الجعل المؤلف لا يمكن بين الشئ وذاتياته فاذ بطل المؤلف ثبت البسيط لعدم خلو الماهية عنهما واما احتمال انفصال التشخص والوجود فمع انه باطل ايضاً فانهما من محمولات الماهية والمنفصل لايحمل علی ما انفصل عنه وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح فی نسبة التشخص الی زيد دون عمرو فانه فی جانب المنسوب اليه لم يكن حينئذ الا الماهية المشتركة بينهما لاتمايز فيها اصلاً فلو اعتبر تمايز بينهما بالمنفصلات الأخر يلزم التسلسل او الدور كما لا يخفی علی من**

له ادنی فطانة واما ان لا یعتبر التمایز بالمنفصلات بل بالمتصلات فیعود الی احد الشقوق الباقیة.

**ترجمة:-** جعل بسیط کے اثبات کا دوسرا راستہ کلی طبعی کے وجود فی الخارج کا ہے اور یہ ہی حکماء حضرات کے نزدیک حق ہے اور اس وقت وجود خاص اور تشخص یا تو ماہیت کا عین ہوں گے تو اس کے باوجود کہ یہ شق باطل ہے کیونکہ اس سے افراد کے مابین تمایز ختم ہو جاتا ہے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا جیسا کہ ہم نے ابھی اس کو ذکر کیا ہے یا وجود خاص اور تشخص ماہیت کا جزء ہوں گے تو اسی بیان سے اس کے بطلان کے باوجود ہمارا مطلوب ثابت ہوگا کیونکہ جعل مرکب شئ اور ذاتیات شئ کے مابین ممکن ہی نہیں ہے تو جب جعل مرکب باطل ہو گیا جعل بسیط ثابت ہوگا ماہیت کے ان دونوں سے عدم خلو کی وجہ سے لیکن تشخص اور وجود کے ماہیت سے انفصال کا احتمال تو باوجود اس کے کہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ تشخص اور وجود ماہیت کے محمولات میں سے ہیں اور منفصل کا حمل اس پر نہیں ہوتا جس سے کہ وہ منفصل ہے نیز تشخص کی زید کی طرف نسبت کرنے سے نہ کہ عمر کی طرف ترجیح بلا مرجح بھی لازم آئے گی کیونکہ منسوب الیہ کی جانب صرف وہ ماہیت ہے جو ان دونوں میں مشترک ہے ماہیت میں کوئی تمائز نہیں ہے تو اگر ان دونوں کے درمیان تمائز کا اعتبار دوسرے منفصلات سے ہو تو تسلسل یا دور لازم آئے گا۔ جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سی بھی سوجھ بوجھ ہے یا ان کے مابین تمائز کا اعتبار منفصلات سے نہیں ہوگا بلکہ متصلات سے ہوگا تو یہ شقوق باقیہ کی جانب لوٹے گا۔

**تشریح:-** والثانی سبیل وجود الکلی الطبعی وهو الحق عندهم

اس سے ملا حسن کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی صورت میں جعل بسیط کی حقانیت پر دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کلی طبعی کا خارج میں وجود مان لیا جائے جیسا کہ متقدمین مناطقہ اس کے قائل ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں وجود اور تشخص یا تو ماہیت کا عین ہوں گے یا جزء ہوں گے یا ماہیت سے امر منفصل ہوں گے عین ہونا باطل ہے اس لئے کہ ماہیت مابہ الاشتراک کا نام ہے یعنی ماہیت جمیع افراد میں مشترک ہوتی ہے جبکہ تشخص مابہ الامتیاز کا نام ہے یعنی تشخص تمام افراد کے مابین مشترک نہیں ہوتا تو اگر دونوں میں عینیت ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اشخاص کے مابین امتیاز ہی ختم ہو جائے۔

اور جزء ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب ماہیت تمام افراد کے مابین مشترک ہوگی تو ماہیت کا جو جزء ہوگا وہ بھی تمام افراد کے مابین مشترک ہوگا لہٰذا اس صورت میں بھی اشخاص کے مابین تمایز نہیں رہ جائے گا اور منفصل ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ تشخص اور وجود ماہیت پر محمول ہوتے ہیں جب کہ امور منفصلہ شئ پر محمول نہیں ہوتے اس لئے کہ حمل کے



لئے موضوع اور محمول کے درمیان اتحاد فی الوجود ضروری ہے اور شئ اور اس کے امور منفصلہ کے مابین اتحاد فی الوجود نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

نیز امر منفصل ہونا اس لئے بھی باطل ہے کہ تمام منفصلات کی طرف امر منفصل کی نسبت برابر ہے لہٰذا کسی تشخص کو ماہیت کی طرف نسبت کر کے متشخص کیا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مثلاً جب زید کا تشخص زید کی طرف ہوگا تو سوال ہوگا کہ یہ تشخص کیوں زید کا ہے عمر کی طرف کیوں نہیں منسوب ہے اور ترجیح بلا مرجح محال ہے۔ اور اگر کہیں کہ مرجح وہی تشخص منفصل ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر دوسرا منفصل مرجح ہے تو اس کی نسبت بھی تساوی ہے لہٰذا تیسرے مرجح کی ضرورت ہوگی اس قیاس پر تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے لہٰذا تشخص اور وجود کا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

ملا حسن کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں جعل بسیط کا اثبات ہوگا اگر وجود اور تشخص عین ہیں تو باوجودیکہ یہ شق بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اس لئے کہ شئ کا جزء شئ کا ذاتی ہوتا ہے اور شئ کی ماہیت میں داخل ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں ہیئت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا تو جعل مرکب کا تحقق ممکن نہیں ہوگا اور جب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا تو جعل بسیط کا اثبات ہوگا اور اگر وجود اور تشخص امر منفصل ہوں تو باوجودیکہ یہ شق بھی باطل ہے جعل بسیط کا اثبات ہوگا اس لئے کہ امور منفصلہ شئ پر محمول نہیں ہوتے لہٰذا ہیئت ترکیبی تحقق نہیں ہوگی تو جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔

نقول ان الضرورة شاهدة بان المنفصلات مستقلة فی التحقق لا یکون احدیٰ ها تابعة للاخریٰ تبعیة تفضی الی الواسطة فی العروض وان عرض لها التبعیة بمعنی الواسطة فی الثبوت وحینئذ یتعدد الجعل بکل منهما بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض فلم یکن للجعل المؤلف سبیل ههنا فان الاطراف حینئذ مجعولة بالذات وفی المؤلف لیس کذلک وهذا البیان الاخیر یفحم الناظر وان لم یفحم المناظر لکن لا یضر اصل مقصودنا فان هذا الشق من البواطل ایضاً.

**ترجمه:-** ہم کہتے ہیں کہ اس پر بداہت شاہد ہے کہ امور منفصلہ وجود میں مستقل ہوتے ہیں ان میں کسی کا بھی وجود دوسرے کے وجود کے تابع نہیں ہوتا ہے ایسی تبعیت جو واسطہ فی العروض کا تقاضہ کرتی ہو اگرچہ ان کو تبعیت واسطہ فی الثبوت کے معنی میں عارض ہوتی ہے اس وقت ان میں سے ہر ایک کے ساتھ جعل بالذات متعدد ہوگا واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں تو اب جعل مرکب کے لئے کوئی سبیل نہیں ہوگی تو اب ھیأۃ ترکیبیہ کے اطراف بالذات مجعول ہوں گے اور جعل مرکب میں ایسا نہیں ہوتا یہ بیان اخیر سلیم الطبع آدمی کو تو خاموش کر دے گا لیکن مناظر کو خوش نہیں کر سکتا لیکن یہ ہمارے مقصود کے لئے ضرر رساں اس لئے نہیں ہے کہ یہ شق بھی بواطل میں سے ہے۔

**تشریح:-نقول:-** یہ بحث سمجھنے سے پہلے واسطہ کی تفصیلی بحث سمجھ لینا چاہئے۔

واسطہ کی تین قسمیں ہیں:- **واسطه فی الاثبات ، واسطه فی العروض، واسطه فی الثبوت.**

**واسطہ فی الاثبات:-** جو کسی حکم کی تصدیق کا سبب ہو جیسے حدوث عالم کی تصدیق کے لئے **العالم متغیر و کل متغیر** حادث سبب ہے۔

**واسطہ فی العروض:-** جس میں وصف عارض سے واسطہ حقیقتاً متصف ہو اور ذوالواسطہ تبعاً متصف ہو جیسے کہ حرکت جالس سفینہ کہ اس میں حرکت سے حقیقت میں کشتی متصف ہوتی ہے اور اس کی تبعیت میں کشتی پر بیٹھنے والے کو بھی حرکت عارض ہوتی ہے۔

**واسطہ فی الثبوت:-** اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں **پہلی صورت** تو یہ ہے کہ وصف عارض سے واسطہ قطعی متصف نہ ہو نہ تو بالذات اور نہ بالتبع بلکہ ذوالواسطہ کے لئے وصف کے ثبوت کا محض ایک ذریعہ اور سفیر محض ہو اس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صباغ کپڑے کے رنگ کے لئے واسطہ ہوتا ہے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ صرف ذریعہ ہوتا ہے اور اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف سے واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں جیسے کہ حرکت ید حرکت مفتاح کے لئے واسطہ ہے لیکن حرکت سے دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔ ہاتھ اور مفتاح دونوں کو بذاتہ حرکت عارض ہوتی ہے ہاتھ اولاً و بالذات متصف ہے اور مفتاح ثانیاً و بالعرض۔

اتنی تفصیل جاننے کے بعد اب شارح کی عبارت کا مطلب سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ اگر تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے منفصل مان لیا جائے تو باوجود اس کے کہ یہ شق بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ کہ جعل بسیط حق ہے ثابت ہوگا اس لئے کہ منفصلات تحقق و وجود میں مستقل ہوتے ہیں کسی بھی امر منفصل کا وجود دوسرے امر منفصل کے وجود کے تابع نہیں ہوتا جس طرح کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ اتصاف میں واسطہ کے اتصاف للوصف کے تابع ہوتا ہے بلکہ دونوں امور منفصلہ وجود سے بالذات متصف ہوتے ہیں اور اگر تبعیت ہوگی بھی تو اس طرح کی تبعیت ہوگی جو واسطہ فی الثبوت کی دوسری شق میں ہوتی ہے جس میں کہ وصف سے ذوالواسطہ اور واسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔

لہٰذا جب تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے منفصل مانا جائے گا تو وصف جعل سے واسطہ فی الثبوت کی دوسری شق کی طرح ماہیت اور تشخص دونوں بالذات متصف ہوں گے۔ لہٰذا اب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ جعل مرکب میں اطراف یعنی ماہیت اور تشخص دونوں بالذات جعل سے متصف نہیں ہوتے ہیں بلکہ دونوں کے مابین جو ہیئت ترکیبی ہوتی ہے وہ بالذات متصف ہوتی ہے اور اطراف بالعرض متصف ہوتے ہیں لہٰذا صورت منفصلہ میں جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔



**و هذا البيان الاخير ..........**

جعل مرکب کے عدم ثبوت کی اس دلیل پر سلیم الطبع آدمی تو خاموش ہو سکتا ہے لیکن تعمق نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں بیٹھے گا۔ مناظر کہے گا کہ منفصلات کے درمیان ایسی تبعیت کا جو واسطہ فی العروض میں ہوتی ہے نہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے لہٰذا مستدل کو چاہئے کہ منفصلات میں عدم تبعیت بمعنی واسطہ فی العروض پر کوئی دلیل پیش کرے۔

لیکن مناظر کا یہ کہنا ہمارے مقصود کے لئے اس لئے ضرر رساں نہیں ہے کہ یہ شق بھی مذکورہ شقوں کی طرح سے بواطل میں سے ہے جیسا کہ اس کا بطلان گزر چکا ہے۔

**واما الانضمام فهو باطل ايضاً فان انضمام شئ الى شئ سيما اذا كان المنضم امراً شخصياً لايقبل التكثر كالتشخص والوجود الخاص فرع تشخص المنضم اليه بالضرورة فيلزم الدور او التسلسل فان قلت يجوز ان يكون الانضمام كانضمام الصورة الى المادة بان يكون للتشخص والوجود الخاص بالنظر الى طبيعتهما تقدم على الماهية وبالنظر الى الخصوصية المنضمة تاخر قلت لا يمكن تغاير المرتبتين فى التشخص فانه امر خارجى على هذا التقدير مشخص بذاته فلو كان له تشخص وطبيعة يلزم التسلسل المستحيل بل هو امر متميز بذاته لايعقل له مرتبة الطبيعة فاذا لم يكن التشخص منضماً لم يكن الوجود الخاص ايضاً كذالك.**

**ترجمہ:-** لیکن تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ انضمام شئی الی شئی بالبداہت تشخص منضم الیہ کی فرع ہے بالخصوص اس وقت جب کہ منضم امر شخصی ہو تکثر کو قبول نہ کرتا ہو جیسے کہ تشخص اور وجود خاص ہیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

اگر تم اعتراض کرو کہ تشخص اور وجود خاص کا انضمام ماہیت کے ساتھ ممکن ہے کہ صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو بایں طور کہ تشخص اور وجود خاص اپنی طبیعت کی جانب نظر کرتے ہوئے ماہیت پر مقدم ہوں اور خصوصیت منضمہ کی جانب نظر کرتے ہوئے ماہیت سے مؤخر ہوں۔

ہم کہیں گے کہ تشخص میں دو مرتبوں کا تغایر ممکن نہیں ہے کیونکہ تشخص امر منضم کی تقدیر پر مشخص بذاتہ ہوگا تو اگر تشخص کے لئے تشخص اور طبیعت ہو تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا بلکہ تشخص ایک ایسا امر ہوگا جو بذاتہ متمیز ہوگا اس کے لئے مرتبہ طبیعت متصور نہیں ہوگا تو جب تشخص منضم نہیں ہوگا تو وجود خاص بھی منضم نہیں ہوگا۔

**تشریح:** ۔تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام بھی باطل ہے یہ اس لئے کہ انضمام شئی الی شئی وجود منضم اور وجود منضم الیہ کا متقاضی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ منضم الیہ متعین اور متشخص ہو اگر ایسا نہ ہو تو انضمام ممکن نہیں ہوگا۔لہٰذا اگر تشخص اور وجود خاص ماہیت کے ساتھ منضم ہوں گے تو یہ ضروری ہوگا کہ انضمام سے پہلی ماہیت جو منضم الیہ ہے متعین اور متشخص ہو اور جب ماہیت متشخص ہوگی تو یقینی طور پر اس کا بھی ایک تشخص ہوگا اب ہم تشخص کے بارے میں سوال کریں گے کہ آیا وہ تشخص منضم کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی کسی ماہیت کے ساتھ منضم ہوگا تو اس تشخص کا جو منضم الیہ ہوگا وہ بھی متشخص ہوگا تو اس منضم الیہ میں بھی ایک تشخص ہوگا اب یہ تشخص اگر عین تشخص منضم ہے تو یہ دور ہے اور اگر غیر ہے تو مذکورہ تقریر جاری ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔اور دور و تسلسل محال ہیں لہٰذا تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام بھی محال ہوگا۔

**تشریح:- فان قلت:-** ایسا ہوسکتا ہے کہ تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام اس انضمام کی طرح سے ہو جو انضمام صورت الی المادہ میں ہوتا ہے کہ مادہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اس اعتبار سے صورت محتاج الیہ ہوکر مادہ سے مقدم ہوتی ہے اور صورت اپنے تشکل میں مادہ کی محتاج ہوا کرتی ہے اس اعتبار سے صورت محتاج ہوکر مادہ سے مؤخر ہوگی اور دونوں کے مابین اس انضمام میں جہت بدل جانے کی وجہ سے دور لازم نہیں آئے گا ٹھیک اسی طرح سے ہوسکتا ہے کہ ماہیت اپنے وجود اور تحقق میں تشخص اور وجود خاص کی محتاج ہو اور تشخص اور وجود خاص اپنے تشکل اور تعین میں مادہ کے محتاج ہوں لہٰذا اس صورت میں اگر تشخص اور وجود خاص ماہیت کے ساتھ منضم ہوجائیں تو تقدم اور تاخر کی دو مختلف جہتوں کی وجہ سے دور لازم آئے گا نہ تسلسل۔لہٰذا ہوسکتا ہے کہ تشخص اور وجود خاص دونوں ماہیت کے ساتھ منضم ہوں۔

**قلت:-** یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ تشخص اور وجود خاص میں دو چیزیں ہوں ایک ان کی طبیعت، ایک ان کا تشخص طبیعت کے اعتبار سے یہ ماہیت سے مقدم ہوں اور تشخص خاص کے اعتبار سے مؤخر لیکن یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوجائے تو پھر دور لازم آئے گا یا تسلسل اس لئے کہ تشخص جو منضم ہے اگر اس کے لئے ایک تشخص اور ایک طبیعت مانی جائے تو پھر تشخص کا جو دوسرا مرتبہ ہے اس کے لئے بھی ایک طبیعت ہوگی اور ایک تشخص ہوگا تو پھر اس تشخص کے لئے بھی ایک طبیعت اور ایک تشخص ہوگا اسی طرح سے ہر تشخص کے لئے ایک طبیعت اور ایک تشخص نکلتا چلا جائے گا اور یہ تسلسل ہے جو کہ محال ہے لہٰذا تشخص کے دو مرتبے نہیں ہوں گے لہٰذا انضمام کی جو یہ شق ہے دور و تسلسل پر مشتمل ہونے کی بنا پر محال ہے۔

**علا ان فی الوجود الخاص اذا كان الانضمام كانضمام الصورة الى المادة يلزم الدور صراحة فان الصـورة بنفس طبيعتها كما تفيد الوجود الخاص للمادة تفيد وجود الطبيعة لها فطبيعة**



**الوجود المـاخـوذة فى الوجود الخاص للماهية اذا كانت علة للوجود المطلق للماهية يلزم الدور صراحة ولا يعقل تحقق الجعل المؤلف الا على طريق الانضمام فان الطبيعة الماخوذة مع الوجود حينئذ تكون موجودة فى الخارج قابلة لان تكون اثراً للجعل المؤلف كما قررنا واذا بطل شق الانضمام ايضا بطل الجعل المؤلف فان الوجود حينئذ يكون امراً انتزاعياً منشأ انتزاعه ومنبعه نفس الماهية فالوجود لم يكن ثمرة واثراً للجاعِل بالذات كما قررنا سابقاً.**

**ترجمہ:-** علاوہ ازیں وجود خاص کا انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو تو دور صراحتاً لازم آئے گا کیونکہ صورت اپنی نفس طبیعت کے اعتبار سے جیسے کہ مادہ کے وجود خاص کا فائدہ دیتی ہے مادہ کے لئے وجود طبیعت کا بھی فائدہ دیتی ہے تو وجود کی وہ طبیعت جو ماہیت کے وجود خاص میں ماخوذ ہے جب ماہیت کے وجود مطلق کی علت ہوگی تو دور صراحت سے لازم آئے گا اور جعل مرکب کا ثبوت متصور نہیں ہوگا، مگر انضمام ہی کی صورت پر کیونکہ طبیعت جو وجود کے ساتھ ماخوذ ہے انضمام کے وقت خارج میں موجود ہوگی جعل مرکب کا اثر بننے کے قابل ہوگی جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے تو شق انضمام باطل ہوگئی تو جعل مرکب بھی باطل ہوجائے گا تو اب بطلان انضمام کے وقت وجود امر انتزاعی ہوگا اس کے انتزاع کا منشاء اور منبع نفس ماہیت ہوگی تو وجود جاعل کا ثمرہ اور اثر بالذات نہیں ہوگا جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس کو ثابت کیا ہے۔

**تشریح:-** اب تک تشخص اور وجود خاص کی ماہیت کے ساتھ عدم انضمام کی مشترک دلیل ذکر کی گئی یہاں سے شارح نے ماہیت کے ساتھ وجود خاص کے انضمام کی نفی پر ایک ایسی دلیل ذکر کی ہے جس سے صرف وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ عدم انضمام ثابت ہوتا ہے۔فرماتے ہیں کہ اگر وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو تو دور صراحت کے ساتھ لازم آئے گا۔اس لئے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت مادہ کے وجود خاص اور مادہ کے وجود مطلق دونوں کے لئے علت ہے۔تو اگر اسی طرح وجود خاص میں بھی انضمام ہو تو ماہیت کا ایک وجود خاص ہوگا اور ماہیت کا ایک وجود مطلق ہوگا اور دونوں کی علت ماہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہی ہوگی۔اس صورت میں ماہیت کے وجود مطلق کی علت ماہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہ بنے گی تو دور اس لئے لازم آئے گا کہ ماہیت کے وجود خاص کی طبیعت او ماہیت کے وجود مطلق میں عینیت ہے اور دونوں ایک ہیں تو اس صورت میں دور یقیناً لازم آئے گا۔

لہٰذا وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام باطل ہے۔جعل مرکب کا تحقق صرف انضمامی صورت میں ہی ہوسکتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ماہیت موجود ہوگی اور اس کی طرف جب وجود کا انضمام ہوگا تو ہیأۃ ترکیبی پائی جائے گی جس پر جعل مرکب کا دارومدار ہے اور جب شق انضمامی باطل ہوگئی تو جعل مرکب خود ہی باطل ہوجائے گا۔

**وحينئذ يكون امراً انتزاعياً:-** جب تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کا عین ہونا اور جزء ہونا اسی طرح امر منفصل اور امر

منضم ہونا باطل ہوگیا تو صرف ایک شق اور رہ گئی ہے وہ یہ کہ تشخص اور وجود خاص ماہیت سے امر منتزع ہوں۔

شارح اس عبارت سے شق انتزاع کی صورت میں جعل مرکب کو باطل قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے امر منتزع مانا جائے تو ماہیت ہی اس انتزاع کا منشاء ہوگی، تشخص اور وجود امر اعتباری ہوں گے لہٰذا اب ان میں جاعل کا بالذات اثر ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی اس لئے کہ امور اعتباریہ جاعل کا بالذات اثر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ ان کا وجود اعتبار معتبر پر موقوف رہتا ہے اور معتبر کے عدم سے ان کا عدم ہو جاتا ہے جب کہ جاعل کا اثر ایک امر حقیقی ہوتا ہے اعتبار معتبر پر موقوف نہیں رہتا لہٰذا اس صورت میں جعل مرکب کے اثبات کی کوئی صورت نہیں ہے بلکہ جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔

وكذا الاتصاف به فانه ايضاً امر اعتبار منشأ انتزاعه نفس الماهية من حيث هي فان الانتزاع لايتوقف على لحوق حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فانها لو كانت غيرها لكانت هي الوجود حقيقة فيجرى الكلام فيه فحينئذ لم يكن قابلاً للاستناد الى الجاعل واثراً له بالذات الا الماهية من حيث هي اعنى نفس المهية بلا اعتبار حيثية اخرى وهذا هو الجعل البسيط فهو الحق كما ذكره المصنف فتامل فى هذا التحقيق فانه من النفائس المختصة بهذا الكتاب.

**ترجمہ:** ـ یوں ہی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اس کے انتزاع کا منشاء نفس ماہیت من حیث ھی ھی ہے اس لئے کہ انتزاع موقوف نہیں ہے کسی دوسری حیثیت کے لحوق پر جیسے کہ استناد الی الجاعل وغیرہ اس لئے کہ وہ حیثیت جو نفس ماہیت کے ساتھ معتبر ہے اگر حیثیت من حیث ھی ھی کا غیر ہو تو وہ یقینی طور پر وجود کی حیثیت ہوگی تو اب کلام اس میں جاری ہوگا تو اب استناد الی الجاعل اور بالذات اثر ہونے کے قابل نہیں ہوگی مگر ماہیت من حیث ھی ھی یعنی نفس ماہیت بغیر کسی دوسری حیثیت کا لحاظ کئے ہوئے اور یہی جعل بسیط ہے تو یہی حق ہے جیسا کہ اس کو مصنف نے ذکر کیا ہے تو اس تحقیق میں تم غور کرو کیونکہ اس کتاب کی مخصوص نفیس بحثوں میں سے ہے۔

**تشریح:** ـ اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وجود کا ماہیت کے ساتھ اتصاف مان لیا جائے اس صورت میں ہیئت ترکیبی پالی جائے گی اور جعل مرکب کا تحقق ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ کیا ہے یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اور اس کا بھی منشا ماہیت من حیث ھی ھی ہوگی لہٰذا جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔ پھر اگر کوئی کہے کہ کیوں نہ ماہیت کا جاعل کی طرف استناد کر دیا جائے اور ماہیت و جاعل کے درمیان جو تعلق ہے اسے اس انتزاع کا منشا مان لیا جائے نہ کہ نفس ماہیت من حیث ھی ھی کو شارح کہتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا



ہے اس لئے کہ یہ انتزاع کسی دوسری حیثیت مثلاً استناد الی الجاعل وغیرہ پر موقوف نہیں ہے۔

اس تقریر سے یہ ثابت ہوگیا کہ وجود اور تشخص کو ماہیت سے منتزع مان لینے کی صورت میں بھی جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔

**فانها لو كانت غيرها:** ـ شارح فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ امر انتزاعی کی صورت میں منشاء انتزاع نفس ماہیت من حیث ھی ھی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری حیثیت منشاء انتزاع ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں ایسا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر منشاء انتزاع اس حیثیت کا غیر ہوگی تو یقیناً وہ اتصاف ماہیت من حیث الوجود کی حیثیت ہوگی تو ہم اس میں بھی سابقہ احتمالات لوٹائیں گے اور کہیں گے کہ یہ حیثیت وجود یا تو ماہیت کا عین ہوگی یا جزیا منفصل یا منضم یا منتزع ہوگی اور ان ساری شقوں کا ابطال گزر چکا ہے۔ لہٰذا ماہیت من حیث ھی ھی ہی جاعل کا بالذات اثر ہوگی بغیر کسی حیثیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

الايمان به اى بالله تعالىٰ او بتنزيهه وقيل بالجعل مطلقا او بالجعل البسيط نعم التصديق فى الحاشية فيه اشارة الى ان التصديق هو المعتبر فى الايمان فيما بينه وبين الله تعالىٰ و وجه الاشارة اطلاق التصديق على الايمان فلو كان الايمان مركباً من التصديق وغيره لم يطلق عليه حقيقة فان الاجزاء الخارجية للشئ لاتكون محمولة عليه كاللبنات على البيت.

**ترجمہ:** ـ اللہ تعالیٰ یا اس کی تنزیہہ پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے اور کہا گیا ہے کہ مطلق جعل یا جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے حاشیہ میں یہ ہے کہ اس میں اشارہ اس کی طرف ہے کہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایمان میں تصدیق ہی معتبر ہے اور اشارہ کی وجہ تصدیق کا ایمان پر اطلاق ہے کیونکہ اگر ایمان تصدیق اور غیر تصدیق اقرار باللسان وغیرہ سے مرکب ہوتا تو تصدیق کا اطلاق ایمان پر حقیقتاً صحیح نہیں ہوتا کیونکہ شی کے اجزاء خارجیہ شی پر محمول نہیں ہوتے جیسے کہ اینٹیں گھر پر محمول نہیں ہوتیں۔

**تشریح:** ـ اللہ تعالیٰ یا اس کی تنزیہات پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے قاضی مبارک اور محقق سندیلوی کا قول ہے کہ الايمان به میں ضمیر کا مرجع جعل بسیط ہے۔ اور مفہوم یہ ہیکہ جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ جعل الكليات والجزئيات کے ضمن میں گزر چکا ہے۔

جب کہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ جعل مطلق پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب۔

**فى الحاشية فيه ..........**

یہ بحث سمجھنے سے پہلے ایمان کا مفہوم سمجھ لینا چاہئے۔

ایمان امن سے ماخوذ ہے اور خوف کی ضد ہے جس کے معنی مامون کر دینے کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے آمنت زیداً عمراً میں نے زید کو عمر سے مامون و محفوظ کر دیا۔

اس کے معنی اصطلاحی میں اختلاف ہے جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان صرف تصدیق بالقلب کا نام ہے اقرار باللسان اجراء احکام کے لئے شرط ہے اور کرامیہ کے نزدیک صرف کلمۂ شہادت کے زبان سے اقرار کا نام ایمان ہے اور جمہور محدثین متکلمین اور فقہاء کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق بالقلب اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا۔

اب شارح نے حاشیہ کے حوالے سے جو عبارت نقل کی ہے اس کا مفہوم سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں مصنف کی عبارت الایمان بہ نعم التصدیق میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایمان اجزاء مرکبہ کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقت ایمان جو بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معتبر ہے وہ صرف تصدیق ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ ایمان پر تصدیق کا حمل کیا گیا ہے اگر ایمان تصدیق بالقلب اقرار باللسان یا عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہوتا تو تصدیق کا حمل ایمان کے اوپر صحیح نہیں ہوتا اس لئے کہ مرکب کی تقدیر پر یہ سب ایمان کے اجزاء خارجیہ ہوتے اور کسی بھی شی کے جو اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں ان کا حمل شی پر صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ بیت کے اجزاء خارجیہ اینٹ وغیرہ ہیں اسی لئے اینٹ کا حمل بیت پر صحیح نہیں ہوتا یہ نہیں کہا جائے گا البیت لبنۃ گھر اینٹ ہے لیکن ایمان کے اوپر تصدیق کا حمل ہوتا ہے اور یہ صحیح بھی ہوتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے۔

**والاعتصام بہ ای باللہ تعالیٰ حبذا التوفیق معناہ معروف والصلوٰۃ والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لکل علیل فان القرآن المجید دلیل مرشد الی حلاوۃ عسل الایمان وبہ یشفی کل واحد عن الامراض الظاھرۃ والباطنۃ کما یظھر لمن تفکر فی آیات کلامہ المجید.**

**ترجمہ:-** اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ بہترین توفیق ہے توفیق کا معنی مشہور ہے درود وسلام ہو ان پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر بیمار کے لئے شفا ہے کیونکہ قرآن ایک ایسی دلیل ہے جو شہد ایمان کی شیرینی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور اس سے امراض ظاہرہ و باطنہ سے شفا ہوتی ہے جیسا کہ یہ اس کے لئے ظاہر ہے جس نے کلام مجید کی آیات میں غور وفکر کیا ہے۔

**تشریح:- والاعتصام بہ حبذا التوفیق ..................**

احکام خدا سے تمسک اور اس کا تشبث بہترین توفیق ہے یہاں پر اعتصام کا معنی ذات باری تعالیٰ پر کامل بھروسہ رکھنا اور غیر سے انقطاع کر لینا ہے اور حبذا نعم کے معنی میں ہے جو افعال مدح میں سے ہے اور توفیق کا معنی اسباب کا مطلوب



خیر کی جانب متوجہ کرنا ہے۔

## والصلوٰۃ والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لکل علیل ......

درود وسلام ہو اس ذات پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر مرض کے لئے شفا ہے۔ اس سے مراد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اور دلیل سے مراد قرآن پاک ہے۔ چونکہ قرآن پاک کی شان یہ ہے کہ اس سے ایمان کی مٹھاس کا اندازہ ہوتا ہے اور قرآن پاک ہی ایسی دلیل ہے جس سے جسمانی بیماری جیسے بخار دردسر وغیرہ اور روحانی بیماری اور امراض باطنیہ جیسے حسد، کبر، کینہ وغیرہ سے شفا ملتی ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہوا ہے۔ فاتحۃ الکتاب دواء لکل داء اور جیسا کہ قرآن شریف میں خود آیا ہے۔ "**قد جائتکم موعظۃ من ربکم وشفاء لما فی الصدور. وننزل من القرآن ماھو شفاء.**"

**وعلیٰ آلہ واصحابہ الذین ھم مقدمات الدین المقدمۃ ھھنا اما بالمعنی اللغوی او بالمعنی الموقوف علیہ وکلا الوجھین یصحان. حجج الھدایۃ والیقین اذ یوصل بھم الی الھدایۃ والیقین اما بعد فھذہ رسالۃ فی صناعۃ المیزان ای فی علم المنطق سمیتھا بسلم العلوم ھذہ التسمیۃ بالنظر الی المقصود من الکتاب فان المنطق وسیلۃ العلوم کلھا اللّٰھم اجعلہ بین المتون کالشمس بین النجوم فی الضیاء والشھرۃ واختفاء غیرہ من المتون عند ظھورہ.**

**ترجمہ:-** اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر درود وسلام ہو جو دین کے مقدمات ہیں مقدمہ یہاں یا تو معنی لغوی مقتدا کے معنی میں ہے یا موقوف علیہ کے معنی میں ہے اور دونوں صورتیں صحیح ہیں۔ ہدایت اور یقین کے لئے حجتیں ہیں۔ کیونکہ انھیں کے ذریعہ ہدایت اور یقین کی طرف رسائی ہوتی ہے۔ لیکن حمد و صلوٰۃ کے بعد تو یہ رسالہ علم منطق کے بیان میں ہے میں نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے سلم نام رکھنا مقصود کتاب کے پیش نظر ہے کیوں کہ فن منطق جملہ علوم کی تحصیل کا ذریعہ ہے اے اللہ تو اس رسالہ کو ضیاء اور شہرت میں اور اس رسالہ کے ظہور کے وقت دیگر متون کے مخفی ہو جانے میں ایسا بنا دے جیسے کہ ستاروں کے درمیان آفتاب ہے۔

## تشریح:- وعلی آلہ واصحابہ الذین ھم مقدمات الدین ..........

اور ان کی آل اور اصحاب پر درود وسلام ہو جو دین کے مقدمات اور ہدایت و یقین کے لئے براہین ہیں۔

مقدمہ کا لغوی معنی مقتداء اور پیشوا ہے اور اصطلاحی معنی یہاں پر یہ ہے کہ جس پر دین کی معرفت اور اس کے مسائل کی معرفت موقوف ہو یہاں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل واصحاب پر دونوں معنی کے اعتبار سے مقدمہ کا اطلاق

ہوسکتا ہے۔ لغوی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل واصحاب دین کے معاملہ میں امت کے پیشوا ہیں اور اصطلاحی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل واصحاب پر دین کی معرفت اور احکام شرعیہ اور مسائل شرعیہ کی معرفت موقوف ہے۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ انہیں کے ذریعہ دین کے احکام ہم تک پہنچے ہیں۔

اما بعد الی آخرہ ..........

لیکن حمد وصلاۃ کے بعد تو یہ کتاب علم منطق کے بیان میں ہے۔ میں نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے اے اللہ تو اس کو تمام متون کے درمیان ایسا بنادے جیسے کہ آفتاب ستاروں کے درمیان ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے رسالے کا نام سلم العلوم رکھنا اس بنا پر ہے کہ یہ کتاب فن منطق کے بیان میں ہے اور فن منطق تمام علوم کے لئے واسطہ اور ذریعہ ہے اور مصنف نے اپنی کتاب کے لئے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا مانگی ہے کہ اے پروردگار اس کتاب کو ضیاء اور شہرت میں مثل آفتاب کے کردے کہ جیسے آفتاب کے طلوع کے وقت میں ستاروں کی روشنی معدوم ہوجاتی ہے ویسے ہی اس کتاب کے سامنے دیگر کتابیں چھپ جائیں۔

**مقدمة وهى مايتوقف عليه الشروع فى العلم والمراد بالتوقف هو المصحح لدخول الفاء والمذكورات فيها كذالك فان الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوسل به الى الشروع فى العلم ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين المسائل وبالجملة ان الموقوف عليه التام للشروع بمعنى مالا يمكن الشروع بدونه انما هو التصديق بفائدة ما والتصور بوجه ما وهما قد يتحققان فى ضمن الفائدة المعتدة بها المذكورة ههنا فى المقدمة بحيث تفيد الامتياز التام وهو الرسم التام وبيان الموضوع وبيان الغاية المذكورة فيها وكل ما هو فرد للموقوف عليه التام بالمعنى المذكور فهو الموقوف عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء.**

**ترجمہ:-** مقدمہ وہ ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہو اور مراد توقف سے مصحح لدخول فا کا توقف ہے مقدمہ میں جو امور مذکور ہوتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں کیونکہ موضوع، حد، غایت جو مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں ان کے ذریعے شروع فی العلم تک رسائی ہوتی ہے اور ان کے ذریعہ طلب مجہول مطلق، طلب عبث، اور عدم امتیاز بین المسائل کے استحالے کو دور کیا جاتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ شروع کے لئے موقوف علیہ تام اس معنی کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہ ہو وہ تصدیق بفائدۃ ما اور تصور بوجہ ما ہے اور یہ دونوں متحقق ہوتے ہیں اس معتد بہ فائدہ کے ضمن میں جو یہاں مقدمہ میں مذکور ہے اس حیثیت سے کہ جو امتیاز تام کا فائدہ دے وہ رسم تام ہے اور موضوع اور غرض وغایت کا بیان اور وہ جو موقوف علیہ تام



(اس معنی کر کہ اس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں) کا فرد ہے وہ موقوف علیہ مصحح لدخول فا کے معنی میں ہے۔

**تشریح:-** **مقدمه وهى مايتوقف عليه الشروع فى العلم**

شارح کی یہ عبارت سمجھنے سے پیشتر مقدمہ کے تعلق سے کچھ باتیں سمجھ لینا چاہئے۔ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمۃ العلم۔ مقدمۃ الکتاب۔

جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اسے مقدمۃ العلم کہتے ہیں، جیسے علم کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت۔ اور جس کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کا اس سے تعلق اور نفع ہونے کی وجہ سے اسے مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں۔

توقف کی دو قسمیں ہیں:- لولاہ لاامتنع۔ اور مصحح لدخول فا۔ اگر موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم ہوجائے تو اسے لولاہ لاامتنع اور موقوف علیہ تام کہتے ہیں جیسے کہ غسل کے لئے پانی اور معلول مطلق کے لئے علل مطلقہ۔

اور موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہ ہو تو اسے مصحح لدخول فا (بمعنی اذا وجد فوجد) کہتے ہیں جیسے غسل کے لئے تالاب کا پانی اور معلول معین کے لئے علل معینہ۔

اتنی باتیں سمجھنے کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ مقدمۃ العلم میں عموماً تین امور ذکر کئے جاتے ہیں علم کی تعریف، موضوع، غرض وغایت۔

لیکن ان تینوں میں حیثیت توقف برابر نہیں ہے بلکہ موضوع اور تعریف برسمہ یا تعریف بالحد میں توقف مصحح دخول فا کا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم نہیں ہے۔ اور علم کا تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدۃ ما میں لولاہ لاامتنع کا توقف پایا جاتا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم آتا ہے۔

اب شارح کی عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہوجاتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہاں پر مقدمہ سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے کہ موضوع، حد اور غایت۔ شارح کہتے ہیں کہ توقف سے مراد مصحح لدخول فا کا توقف ہے کیونکہ ان تینوں کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں آتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ حد کے ذریعہ طلب مجہول مطلق کے استحالے کو اور غایت کے ذریعہ طلب عبث کے استحالے کو اور معرفت موضوع کے ذریعہ مسائل کے درمیان عدم تمیز کے استحالے کو دور کردیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ موقوف علیہ تام جسے لولاہ لاامتنع کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں ہوتا ہے وہ تصور بوجہ ما اور علم کے فائدے کی تصدیق ہے اور یہ دونوں چیزیں مقدمۃ العلم میں جو امور ذکر کئے جاتے ہیں مثلاً موضوع، رسم تام اور غرض وغایت ان کے ضمن میں متحقق ہوجاتے ہیں اس لئے کہ علم کا تصور بوجہ ما عام ہے اور علم کا تصور برسمہ خاص ہے اسی

طرح سے تصدیق بفائدۃ ما بھی عام ہے اور بیان غایت خاص ہے اور عام جو ہوتا ہے وہ خاص کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور خاص عام کا ایک فرد ہوتا ہے لہٰذا جب کہیں بھی خاص کا تحقق ہوگا تو عام کا بھی تحقق ہو جائے گا تو یہاں پر رسم تام موضوع، غایت تینوں کے تینوں موقوف علیہ اذا وجد فوجد کے فرد ہیں یعنی جب بھی یہ پائے جائیں گے تو ان کے ضمن میں تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدۃ ما کا بھی تحقق ہو جائے گا لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مقدمۃ العلم میں جو باتیں بیان کی جاتی ہیں ان میں توقف تو مصحح لدخول فا کا تحقق ہے۔ لیکن اس ضمن میں لولاہ لامتنع بھی ہے۔

كما ترى فى تعددا العلل المستقلة للمعلول الشخصى مثلاً كالدعائم للسقف فان الموقوف عليه التام طبيعتها وخصوصيات تحققها مصححات لدخول الفاء يمكن حصول السقف بدون كل واحد منها على الانفراد وهذا توجيه لكون الامور المذكورة مقدمة للعلم.

**ترجمہ:-** جیسا کہ تم معلول شخصی کی علل مستقلہ کے تعدد میں دیکھتے ہو مثلاً چھت کے لئے ستون ہیں کیونکہ چھت کے لئے موقوف علیہ تام ستون کی حقیقت ہے ستونوں کے مخصوص افراد مصحح لدخول فا ہیں کہ چھت کا تحقق انفرادی طور سے ان میں سے ہر ایک کے بغیر ممکن ہے، لیکن اس کے ضمن میں لولاہ لم تنع بھی پایا گیا۔ لہٰذا یہ مقدمہ العلم بھی ہے۔

**تشریح:-** كما ترى فى تعدد العلل المستقلة ............

شارح نے اس عبارت سے ایک مثال کے ذریعہ مصحح لدخول فا کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ جیسے وہ معلول جو شخصی ہو یعنی متعین اور خاص ہو جیسے کہ چھت ہے کہ یہ چند مستقل علتوں کے اوپر ہے جیسے کہ معین چھت جو متعدد ستونوں کے اوپر موقوف ہوتی ہے لیکن معین چھت کا وجود ان میں سے کسی بھی معین ستون کے اوپر موقوف نہیں ہے بلکہ ایک ستون کی جگہ پر دوسرا دوسرے کے عدم کی صورت میں تیسرا ستون پایا جا سکتا ہے اور چھت کا وجود برقرار رہے گا اس لئے کہ چھت انفرادی طور پر کسی ایک پر موقوف نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سب ستون علی سبیل البدلیۃ چھت کے لئے موقوف علیہ ہیں۔ ہاں ستونوں کی ترتیب و ماہیت ضرور لولاہ لامتنع اور موقوف علیہ تام ہے۔

اسی طرح سے جو امور مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں وہ مصحح لدخول فا بھی ہیں اور لولاہ لم تنع بھی۔

واما كونها مقدمة للكتاب بمعنى مايذكر قبل المقاصد لا رتباطها به ونفعه فيها فظاهر وتحتمل ما يحتمل الكتاب من المعانى الثلاثة الالفاظ الدالة على المعانى والمعانى المعبرة بالالفاظ ومجموعهما واحتمال النقوش ساقط من البين لعدم قصد التدوين به والذكر والنفع يتحقق بالذات او بالعرض فى المعانى والالفاظ والمجموع كما لا يخفى على من له ادنى تامل والمراد ههنا المعنى الاعم فيصح التعريف على كل واحد من الشقوق.



**ترجمہ:-** لیکن ان امور کا مقدمۃ الکتاب ہونا اس معنی کر کہ جن کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے، ان سے تعلق اور ان میں نفع ہونے کی وجہ سے تو یہ ظاہر ہے اور مقدمہ ان امور کا محتمل ہے کتاب جن کا احتمال رکھتی ہے یعنی تین معانی کا الفاظ جو معنی پر دلالت کرتے ہیں اور معانی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے اور الفاظ و معانی کا مجموعہ۔ نقوش کا احتمال درمیان سے ساقط ہے کیونکہ علوم کی تدوین نقوش کی غرض سے نہیں ہوتی اور ذکر و نفع بالذات یا بالعرض متحقق ہوتے ہیں معانی اور الفاظ یا ان دونوں کے مجموعے سے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سا تأمل ہو اور مراد یہاں پر معنی عام ہے تو اب مقدمۃ الکتاب کی تعریف شقوق ثلثہ میں ہر ایک پر صحیح ہو جائے گی۔

**تشریح:-** واما كونها مقدمة للكتاب ............

جب مصنف نے امور ثلثہ کو مقدمۃ العلم ہونا ثابت کر دیا تو اب ان کا مقدمۃ الکتاب ہونا بھی ثابت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حد، موضوع، اور غایت کا مقدمۃ الکتاب ہونا بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ مقدمۃ الکتاب اسے کہتے ہیں جس کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کا اس سے تعلق ہونے کی بنا پر اور اس میں مقصود کے نفع کی وجہ سے یعنی مقدمۃ الکتاب میں وہی باتیں ذکر کی جاتی ہیں جن کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے۔ اور ان میں مقصود کے لئے نفع بھی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ حد موضوع اور غایت کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے اور مقصود کے لئے ان میں نفع بھی ہوتا ہے لہٰذا امور ثلثہ مقدمۃ الکتاب بھی ہیں۔

**وتحتمل ما يحتمل الكتاب ......**

شارح نے اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کتاب میں جتنے احتمالات پائے جا سکتے ہیں وہ احتمالات مقدمہ میں بھی پائے جا سکتے ہیں۔ کتاب میں کل تین احتمالات ہیں۔

(۱) الفاظ جو مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ اور معنی کا مجموعہ۔

کتاب کل کا درجہ رکھتی ہے۔ اور مقدمہ کی حیثیت جزء کی ہے لہٰذا جو امور کل میں معتبر ہیں ان کا اعتبار جزء میں بھی ہوگا۔ اس تقدیر پر اب مقدمہ میں بھی یہ تینوں امور معتبر ہوں گے۔

(۱) الفاظ کا جزء جو معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی کا جزء جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ و معانی کے اجزاء کا مجموعہ۔

**واحتمال النقوش ساقط من البين .........**

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

**اعتراض:**۔کتاب میں صرف تین احتمال کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ کل سات احتمالات ہیں۔
(۱) الفاظ (۲) معانی (۳) نقوش (۴) الفاظ مع معانی (۵) معانی مع نقوش (۶) نقوش مع الفاظ (۷) الفاظ مع معانی ونقوش۔

تو جب کتاب میں کل سات احتمالات ہیں تو مقدمہ میں بھی یقینی طور پر سات احتمالات ہوں گے۔لہٰذا یہ کہنا کہ مقدمہ اور کتاب میں صرف تین احتمالات ہیں، درست نہیں ہے۔

**جواب:**۔نقوش کا احتمال خواہ نقوش انفرادی طور پر ہوں یا مرکب کی شکل میں ہوں۔کتاب سے ساقط ہے اس لئے کہ جن لوگوں نے فنون کی تدوین کی ہے ان کا مقصد نقوش کی تدوین نہیں ہے۔لہٰذا مقصود تدوین کے اعتبار سے کتاب میں احتمالات نقوش جو کل چار ہیں ساقط ہو گئے۔تو اب کل تین احتمالات بچے جو مقدمۃ الکتاب میں مراد ہیں۔اس جواب پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب کتاب میں نقوش کا احتمال نہیں ہے اور اس سے نقوش مراد نہیں ہوتے ہیں تو ان پر کتاب کا اطلاق کرنا درست نہیں ہونا چاہئے۔حالانکہ یہ درست ہوتا ہے۔بولا جاتا ہے اشتریت الکتاب.

اس کا جواب یہ ہے کہ نقوش کے اوپر کتاب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

**والذکر والنفع یتحقق بالذات او بالعرض**

اس عبارت سے بھی شارح نے ایک اعتراض کے جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں ذکر اور نفع کے الفاظ آئے ہوئے ہیں۔ذکر الفاظ کی صفت ہے نہ کہ معنی کی لہٰذا ذکر اس بات کا متقاضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب صرف الفاظ کے ساتھ خاص ہو جائے۔اور نفع معانی کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب معانی کے ساتھ خاص ہو جائے تو یہ کہنا کیوں کر صحیح ہوگا کہ کتاب میں تین احتمالات ہیں۔

**جواب:**۔جواب یہ ہے کہ ذکر بالذات الفاظ کی صفت ہے اور نفع بالعرض الفاظ کی صفت ہے۔اسی طرح سے نفع بالذات معانی کی صفت ہے اور بالعرض الفاظ کی لہٰذا اب دونوں کے دونوں ذکر و نفع کے اوصاف ہوئے اور مراد مقدمہ کی تعریف میں ذکر و نفع سے عام معنی ہے۔خواہ بالذات ہو یا بالعرض۔

**العلم التصور فیہ اشارۃ الی الترادف کما فی الحاشیۃ او الی ان المنقسم الی التصور والتصدیق ھو العلم الحصولی بناء علی تعریف التصور بالحصول وایضاً اشارۃ بعیدۃ الی تخصیص المقسم بالحادث فان الحاصل قد یستعمل فی عرفھم مرادف الکائن بمعنی**



**الموجود بعد العدم ھو الحاضر عند المدرک ھذا التعریف یشمل لجمیع انحاء العلوم من الحضوری والحصولی وعلم الواجب والممکن وعلم الشئ بالکنہ وغیرہ ولا بد من التخصیص بالحصولی والحادث نظراً الی تقسیمہ الی البدیھی والنظری والایفوت الحصر الظاھر من التقسیم.**

**ترجمہ:**۔علم تصور ہے اس میں ترادف کی جانب اشارہ ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہے یا اس کی جانب اشارہ ہے کہ تصور وتصدیق کی جانب منقسم علم حصولی ہے اس وجہ سے کہ تصور کی تعریف حصول سے کی جاتی ہے، نیز بعید اشارہ اس طرف ہے کہ مقسم حادث کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حاصل مناطقہ کے عرف میں کائن کا مرادف ہے جو وجود بعد العدم کا نام ہے، مطلق علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہو یہ تعریف علم کی تمام قسم حضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم شی بالکنہ، اور ان کے علاوہ کو شامل ہے اور علم کی تقسیم کے بدیہی اور نظری کی طرف نظر کرتے ہوئے حصولی حادث کے ساتھ تخصیص ضروری ہے ورنہ وہ حصر فوت ہو جائے گا جو تقسیم سے ظاہر ہے۔

**تشریح:**۔

**العلم التصور .........**

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ علم کی اولاً دو قسمیں ہیں:۔
(۱) علم حضوری (۲) علم حصولی

نیز علم حضوری کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث۔
اسی طرح علم حصولی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حصولی قدیم (۲) علم حصولی حادث۔
ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔



**علم حضوری:**۔وہ علم ہے جو بغیر ارتسام صورت کے ہو۔جیسے کہ واجب تعالیٰ کا علم۔
**علم حصولی:**۔وہ علم ہے جو ارتسام صورت کے ذریعہ ہے جیسے کہ مخلوقات کا علم۔
**علم حضوری قدیم:**۔جیسے کہ واجب تعالیٰ کا اپنی ذات اور دیگر ممکنات کا علم۔
**علم حضوری حادث:**۔جیسے کہ زید کا اپنی ذات کا علم۔
**علم حصولی قدیم:**۔جیسے کہ عقول عشرہ کا زمین وآسمان اور دیگر اشیاء کا علم۔
**علم حصولی حادث:**۔جیسے کہ زید کا دیگر اشیاء کا علم۔

اس میں یہ جاننا چاہئے کہ مُدرِک اور عالم اگر قدیم ہے تو علم بھی قدیم ہوتا ہے اور اگر عالم حادث ہے تو علم بھی

حادث ہوتا ہے۔ پھر اگر علم ارتسام صورت سے ہو تو علم حصولی ہوتا ہے اور اگر بغیر ارتسام کے ہو تو حضوری ہوتا۔

**العلم التصور فيه اشارة:-** ملاحسن فرماتے ہیں کہ تصور کا جو علم پر حمل ہے اس سے ان دونوں کے مابین ترادف کی جانب اشارہ ہے۔ مصنف نے حاشیہ منہیہ میں بھی یہی کہا ہے کہ اس سے دونوں کے درمیان ترادف کو ظاہر کیا گیا ہے۔

یہاں پر تصور علم کی صفت کاشفہ بھی ہو سکتا ہے اور صفت مخصصہ بھی۔ اگر تصور علم کی صفت کاشفہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم میں قدر ابہام تھا کہ وہ کیا ہے؟ تصور نے آکر اس ابہام کو دور کر دیا۔ اور اگر تصور علم کی صفت مخصصہ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ علم جو تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہے وہ علم حصولی ہے نہ کہ مطلق علم جو کہ حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے۔ کیونکہ تصوز کی تعریف حصول صورت سے کی جاتی ہے۔ تو مصنف نے علم کے ساتھ التصور ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ علم سے مراد علم حصولی ہے نہ کہ حضوری بلکہ **ایضا** سے ملاحسن نے اس کی توضیح کی کہ مقسم مطلق علم حصولی بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ علم حصولی ہے جو کہ حادث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصور کی تعریف صورت حاصلہ سے کی جاتی ہے اور مناطقہ کے عرف میں حاصل کائن کے مرادف ہوتا ہے۔ یعنی عدم کے بعد موجود ہونا۔ اور حادث کا یہی معنی ہے لہٰذا تصور سے اشارہ بعیدہ اس طرف ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

## الحاضر عند المدرک ............

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہو عام ازیں کہ اس کا وجود حضور سے ہو یا حصول سے یا ارتسام صورت کے ذریعہ ہو۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم کی یہ تعریف علم کے جمیع اقسام خضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم بالکنہ وبکنہہ، علم بالوجہ وبوجہہ، نیز علم بالکلی والجزئی سب کو شامل ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں مدرک واجب اور ممکن سب کو شامل ہے اسی طرح سے حضوری میں بھی عمومیت پائی جاتی ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ تصور و تصدیق کے مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے اسی علم کی تقسیم بداہت ونظریت کی طرف کی ہے اور نظریت کے مفہوم میں توقف علی النظر کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ مسبوقیت بالعدم کا متقاضی ہے جو قدم کے منافی ہے اور بدیہی میں حصول بلا نظر کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور حصول قدم کے منافی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔ تا کہ علم کا بداہت ونظریت میں حصر فوت نہ ہو جائے۔ کیونکہ اگر مقسم مطلق علم ہوگا تو اس کی اور بھی قسمیں حصولی قدیم اور حضوری قدیم وحادث وغیرہ بھی ہیں اور یہ بداہت ونظریت سے متصف نہیں ہوتیں۔ لہٰذا مطلق علم کا انحصار بداہت ونظریت میں صحیح نہیں ہوگا۔



**وماقیل من ان العلم الحصولی الحادث منقسم ومنحصر فیهما فثبت حکم الانحصار فی مطلق العلم ففیه علی ما اقول ان وجود قسم من اقسام مطلق العلم اعنی الحضوری والقدیم ینافی الانحصار المقصود من التقسیم الضابط والسرفیه ان مطلق الطبیعة محل للمتنافیین ولکن لاتنافی فی تلک المرتبة لوجود الجهات المتکثرة فمطلق العلم منحصر فی البدیهی والنظری بالنظر الی العلم الحصولی الحادث وغیر منحصر بالنظر الی الحضوری والقدیم والمقصود من الحصر ان لایوجد قسم آخر من المقسم اصلاً.**

**ترجمہ:-** اور وہ جو کہا گیا ہے کہ علم حصولی حادث منقسم اور منحصر ہے بداہت ونظریت میں تو مطلق حکم میں انحصار کا حکم ثابت ہو جائے گا تو اس میں وہ ہے جو میں کہتا ہوں کہ مطلق علم کے اقسام میں سے کسی قسم کا پایا جانا یعنی حضوری اور قدیم کا یہ انحصار کے منافی ہے جو کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود ہے، اور راز اس میں یہ ہے کہ مطلق طبیعت متنافیین کا محل ہوتی ہے لیکن کثیر جہتوں کے پائے جانے کی وجہ سے اس مرتبہ میں کوئی منافات نہیں ہوتی تو مطلق علم علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر ہے اور حضوری اور علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے اور مقصود حصر سے یہ ہے کہ مقسم کی کوئی دوسری قسم بالکل نہ پائی جائے۔

**تشریح:-وماقیل:-** اس عبارت سے مصنف نے محقق میر زاہد کے قول کا ابطال کیا ہے۔ میر زاہد کا قول یہ ہے کہ بداہت ونظریت کی طرف تقسیم گو کہ علم حصولی حادث کے احکام سے ہے مگر مقسم مطلق علم من حیث ہو ہو ہے اس لئے کہ حصولی حادث مطلق علم کی قسم سے ہے اور مطلق طبیعت میں اس کے افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

ملاحسن اقول سے اس کا رد کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود مقسم کا اقسام میں حصر ہوتا ہے اور مطلق علم کی بدیہی اور نظری ہی فقط قسمیں نہیں ہیں بلکہ حصولی قدیم اور حضوری بھی اس کی قسمیں ہیں۔ اور یہ بداہت ونظریت سے متصف نہیں ہوتے اور یہ انحصار کے منافی ہے لہٰذا مطلق علم کو مقسم ماننا صحیح نہیں ہے۔

**والسرفیه ......** اس قول سے ملاحسن نے ایک وہم کو دور کیا ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ مطلق علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے۔ لہٰذا مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع لازم آتا ہے۔ جو اجتماع متنافیین ہے۔ ملاحسن اس وہم کو دور کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مطلق طبیعت جہات متکثرہ کے پائے جانے کی وجہ سے متنافیین کا محل بن سکتی ہے۔ مطلق علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی ونظری میں منحصر ہوگا۔ اور حصولی قدیم اور حضوری کی طرف نظر کرتے ہوئے نہیں منحصر ہوگا۔ اس صورت میں مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع تو ہوگا لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دو مختلف اعتبار سے ہوگا۔ واحد بالشخص میں اجتماع متنافیین محال ہوتا ہے۔ نہ کہ

واحد بالعموم میں۔اور حصر سے مقصود یہی ہوتا ہے کہ مقسم کی مزید دوسری قسم نہ پائی جائے۔اگر میر زاہد کا قول تسلیم کرلیا جائے تو اس کی مزید قسمیں پائی جائیں گی۔تو سرے سے حصر ہی باطل ہوجائے گا۔

**ثم قال ذالک القائل فی موضع آخر ان المقسم هو الطبیعة المطلقة دون مطلق الطبیعة فمع انه مناف لقوله فی هذا المقام یرد ان المقسم بالحقیقة هی الطبیعة من حیث هی هی ویعبر عنها بمطلق الشیٔ لا الشیٔ المطلق اعنی الطبیعة من حیث العموم اذا التقسیم عبارة عن ضم قیود متخالفة الی امر واحد لتحصیل اقسام متباینة والامر الواحد هو المقسم وهو لایکون حینئذ اعنی وقت الانضمام طبیعة عامة فان الانضمام والتقیید ینافی العموم بل الانضمام الی الطبیعة من حیث هی هی الباقیة مع الانضمام وهذا ظاهر لمن له حدس صائب الاتری انا اذا قسمنا الحیوان الی الانسان والفرس فانما نقسم مانفهم من لفظه ولا نعتبر معه امراً آخر ولا نفهم منه الا الطبیعة من حیث هی هی فتامل فانه عین التحقیق یقنع علیه المناظر دون المجادل.**

**ترجمہ:-** پھر اس قائل نے ایک دوسری جگہ میں یہ کہا ہے کہ مقسم طبیعت مطلق ہے نہ کہ مطلق طبیعت تو باوجود اس کے کہ قائل کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جو یہاں پر مذکور ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقسم حقیقت میں طبیعت من حیث ھی ھی ہی ہے جس کی تعبیر مطلق شیٔ سے کی جاتی ہے نہ کہ شیٔ مطلق سے یعنی طبیعت من حیث العموم کیونکہ تقسیم نام ہے اقسام متباینہ کی تحصیل کے لئے امر واحد کی جانب قیود متخالفہ کے انضمام کا اور امر واحد وہ مقسم ہے اور وہ بوقت انضمام طبیعت عامہ نہیں ہوگا کیونکہ انضمام اور تقیید عموم کے منافی ہیں بلکہ انضمام طبیعت من حیث ھی ھی کے ساتھ ہے جو کہ انضمام کی حالت میں بھی باقی ہے اور یہ اس شخص پر ظاہر ہے جس کے لئے درست عقل ہو کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب ہم حیوان کی تقسیم انسان اور فرس کی جانب کرتے ہیں تو ہم اس کی تقسیم کرتے ہیں جو لفظ حیوان کے مفہوم سے سمجھتے ہیں اور ہم اس کے ساتھ کسی دوسرے امر کا اعتبار نہیں کرتے اور ہم لفظ حیوان سے نہیں سمجھتے مگر طبیعت من حیث ھی ھی تو اس پر تم غور کرو کیونکہ یہ عین تحقیق ہے اس پر مناظر قناعت کرلے گا مجادل نہیں قناعت کرے گا۔

**تشریح:-** **ثم قال ذلک القائل فی موضع آخر ............**

اس عبارت سے ملاحسن نے میر زاہد کے قول پر نقد و جرح کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میر زاہد نے ملا جلال کی شرح تہذیب کے حاشیہ پر تو یہ کہا ہے کہ مقسم مطلق علم ہے اور شرح مواقف کے حاشیہ میں یہ فرمایا کہ مقسم طبیعت مطلق یعنی علم مطلق ہے۔تو ان کے قول میں خود ہی منافات ہے۔





**مطلق طبیعت:-** شیٔ من حیث ھی ھی قطع نظر اس سے کہ اس میں عموم و خصوص کا لحاظ ہو۔

**طبیعت مطلق:-** شیٔ اس حیثیت سے کہ اس میں اطلاق یعنی عموم کا لحاظ کیا گیا ہو۔

**یرد ان المقسم بالحقیقة هی الطبیعة من حیث هی هی ......**

اس عبارت سے ملاحسن فرماتے ہیں کہ باوجودیکہ مصنف کا یہ قول اس قول کے منافی ہے۔حقیقت یہی ہے کہ مقسم درحقیقت طبیعت من حیث ھی ھی ہے جس کی تعبیر مطلق شیٔ سے کی جاتی ہے۔یعنی اس میں عموم و خصوص کسی حیثیت کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔شیٔ مطلق یعنی طبیعت من حیث العموم مقسم نہیں ہے۔اس لئے کہ تقسیم نام ہے امر واحد کے ساتھ چند قیود متخالفہ کا اس طرح انضمام کردینا کہ اس سے اقسام متباینہ حاصل ہوجائیں مثلاً حیوان کے ساتھ ناطق، صاہل، مفترس وغیرہ کی قیدیں ضم ہونے سے حیوان کی متباین قسموں حیوان ناطق، حیوان مفترس، حیوان صاہل وغیرہ کا تحقق ہوتا ہے اور ان اقسام متباینہ میں امر واحد جو حیوان کی طبیعت عامہ ہے وہ بھی باقی رہتی ہے۔

لہٰذا یہاں اگر شیٔ مطلق کو مقسم مانا جائے گا تو تقیید کے وقت اطلاق باقی نہیں رہے گا کیونکہ انضمام اور تقیید عموم کے منافی ہیں لہٰذا یہ ثابت ہوگیا کہ مقسم یہاں پر مطلق طبیعت من حیث ھی ھی ہے کیونکہ مطلق طبیعت انضمام کے وقت باقی رہتی ہے۔

**هذا ظاهر لمن له حدس صائب.**

**والحق انه من اجلی البدیهیات کالنور والسرور نعم تنقیح حقیقته عسیر اختلفوا فی العلم فقیل انه بدیهی وقیل نظری ممکن الکسب او متعسرة.**

**ترجمہ:-** اور حق یہ ہے کہ علم روشن ترین بدیہیات میں سے ہے جیسے کہ نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے۔مناطقہ نے علم کے بارے میں اختلاف کیا ہے تو کہا گیا ہے کہ علم بدیہی ہے اور کہا گیا ہے کہ علم نظری ممکن الکسب ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ علم نظری متعسر الکسب ہے۔

**تشریح:-** **والحق انه من اجلی البدیهیات کالنور والسرور نعم تنقیح حقیقته عسیر ......**

شارح نے اس عبارت پر اولاً یہ بحث قائم کی ہے کہ علم کی بداہت و نظریت کے بارے میں مناطقہ کے مابین اختلافات موجود ہیں۔امام رازی کا قول یہ ہے کہ علم بدیہی ہے۔امام غزالی کا قول یہ ہے کہ علم نظری متعسر التحدید ہے۔جبکہ دیگر مناطقہ کا یہ اجماع ہے کہ علم نظری ممکن التحدید والکسب ہے۔

امام رازی علم کی بداہت پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ہر شی کا علم وانکشاف علم سے ہی ہوتا ہے اب اگر علم نظری ہو جائے تو دور لازم آئے گا یا تسلسل لہٰذا یہ ضروری ہے کہ علم بدیہی التصور ہو۔

جمہور مناطقہ جو کہ علم کے نظری ممکن الکسب ہونے کے قائل ہیں اپنے دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ علم اجناس میں سے ایک ایسی جنس ہے جو کیف سے متعلق ہے اور ہر جنس کے لئے کوئی نہ کوئی فصل ضرور ہوتی ہے اور حد جنس و فصل پر مشتمل ہوتی ہے۔ لہٰذا علم کی حد کا ہونا ضروری ہے۔

امام غزالی معسر الکسب ہونے کے قائل ہیں فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو موجود فی الخارج ہیں ان کی جنس و فصل کا معلوم کرنا ہمارے لئے مشکل ہے اس لئے کہ جنس کو عرض عام سے اور فصل کو خاصہ سے مشابہت ہوتی ہے اس لئے آسانی کے ساتھ یہ معلوم کرنا کہ شی موجود فی الخارج کی جنس و فصل کیا ہے، دشوار ہے تو جب موجود فی الخارج اشیاء کی جنس و فصل کا معلوم کرنا مشکل ہے تو وہ شی جو معقول فی الذہن ہو اس کی جنس و فصل اور حد کا معلوم کرنا بدرجہ اولی مشکل ہوگا چونکہ علم کا تعلق معقول فی الذہن اشیاء سے ہے لہٰذا علم معسر التحدید ہے۔

اقول هذا النزاع فی غير موضعه فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بدانستن او نفس مفهوم ماذكره المصنف من الحاضر عند المدرک بای معنی اخذته بديهی اولی يعلمه البله والصبيان لايناسب ان يكون محلا لاختلافهم بالبداهة والنظرية واما ان يكون مرادهم مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين بعد ففی الواجب نفس حقيقته كيف يذهب احد الى انه بديهی وفی الممكن فی الحضوری نفس ذاته كيف يحكم ببداهته وفی الحصولی الصورة الحاصلة قد تكون بديهياً وقد تكون نظرياً كيف يحكم عليها بالبداهة مطلقاً او بالنظرية كذلک ثم فی الممكن قد قيل فی العلم بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعنی قبول النفس للصورة اذ هو منشأ الانكشاف عند البعض و قيل انه من مقولة الاضافة اعنی نسبة التعلق بين العالم والمعلوم فما دام لم يتعين مورد النزاع لايليق النزاع بشان العقلاء.

**ترجمہ:-** یہ نزاع بے محل ہے کیونکہ علم سے مراد یا تو اس کا معنی مصدری ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانستن سے کی جاتی ہے یا علم سے اس کا وہ مفہوم مراد ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یعنی الحاضر عند المدرک تم جو بھی معنی لو بدیہی اوّلی ہے اس کو کم عقل اور بچے بھی جانتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ یہ عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے بداہت ونظریت کے تعلق سے، یا ان کی مراد ان دونوں مفہوموں کا مصداق ہے تو مصداق اب تک متعین نہیں ہے کہ علم واجب میں



مصداق واجب تعالیٰ ہے کیسے کوئی اس طرف جائے گا کہ وہ بدیہی ہے اور علم بالممکن حضوری میں مصداق ممکن کی نفس ذات ہے کیسے اس کی بداہت کا کوئی فیصلہ کرے گا اور ممکن کے علم حصولی میں مصداق صورت حاصلہ ہے یہ کبھی بدیہی ہوتی ہے کبھی نظری ہوتی ہے کیسے اس کی مطلق بداہت یا مطلق نظریت کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے پھر ممکن میں کبھی کہا گیا ہے کہ اپنی ذات وصفات کے علاوہ جو علم ہے وہ مقولۂ انفعال سے ہے یعنی نفس کا صورت حاصلہ کو قبول کر لینا اس لئے کہ قبول نفس ہی بعض مناطقہ کے نزدیک منشأ انکشاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ مقولۂ اضافت سے ہے یعنی عالم ومعلوم کے درمیان نسبت و تعلق کا نام علم ہے تو جب تک مورد نزاع متعین نہ ہو جائے عقلاء کی شان سے بعید ہے کہ وہ نزاع کریں۔

**تشریح:- اقول:—** ملاحسن کہتے ہیں کہ علم کی بداہت ونظریت کے بارے میں مناطقہ کا اختلاف ونزاع بے محل ہے اس لئے کہ شی کے علم سے کیا مراد ہے آیا اس کا معنی مصدری دانستن یا اس کا مفہوم الحاضر عند المدرک مراد ہے یا ان دونوں کا مصداق مراد ہے اگر پہلی صورت مراد ہے تو یہ بدیہی اولی ہے اور ان دونوں کی بداہت اتنی واضح ہے کہ بچے اور کم عقل بھی ان کا بدیہی ہونا جانتے ہیں۔ لہٰذا اس میں عقلمین کا نزاع کرنا کہ بدیہی ہے یا نظری بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر ان دونوں کا مصداق مراد ہے تو اس کا حال یہ ہے کہ اب تک یہ متعین نہیں ہوا ہے کہ علم کا مصداق کیا ہے۔ تو جو متعین ہی نہ ہو اس کے بارے میں بداہت ونظریت کا فیصلہ کرنا بعید از عقل ہے۔

**ففی الواجب نفس حقيقته:—** اس عبارت سے فاضل شارح ملاحسن نے اس کی توضیح کی ہے کہ مصداق علم کی تعیین اب تک کیوں کر نہیں ہو سکی ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر علم کا مصداق واجب تعالیٰ ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو خود اس کی ذات کا علم اس لئے کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم عین ذات ہے۔ اور ایک دیگر ممکنات اشیاء کا علم ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ہمارے لئے نظری ہے اور اس کی نظریت کے سبھی قائل ہیں۔ لہٰذا اس میں نزاع کرنا بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر علم کا مصداق ممکن ہے تو اس کی بھی دو صورت ہے۔ ایک ممکن کا اپنے نفس کا علم جیسے کہ زید کا اپنے نفس کا علم جو کہ علم حضوری حادث ہوتا ہے اور ایک ممکن کا دیگر اشیاء کا علم جو کہ علم حصولی حادث کہلاتا ہے ان میں اول کا نظری ہونا متحقق ہے۔ لہٰذا اس میں نزاع بے محل ہے اور ثانی جسے صورت حاصلہ کا نام دیا جا سکتا ہے یہ کبھی نظری ہوتا ہے اور کبھی بدیہی لہٰذا اس کے بارے میں مطلق بداہت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ امام رازی کہتے ہیں، یا نظریت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ دیگر مناطقہ کا خیال ہے درست نہیں ہے۔ لہٰذا یہ فیصلہ کیوں کر کیا جا سکتا ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری۔ پھر ممکن کے بارے میں مناطقہ کے مختلف اقوال ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ ممکن کا وہ علم جو اس کی ذات وصفات سے متعلق نہ ہو کر دیگر اشیاء سے متعلق ہے وہ مقولۂ انفعال ہے۔ یعنی قبول النفس لتلک الصورة۔ اور بعض کا قول ہے کہ یہ مقولۂ

اضافت ہے۔ یعنی عالم ومعلوم کے درمیان تعلق کا نام علم ہے تو جب تک مورد نزاع نہ متعین ہو جائے کہ وہ کیا ہے عقلاء کی شان سے بعید ہے کہ اس میں نزاع کریں کہ وہ بدیہی ہے یا وہ نظری ہے۔

**ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين المذكورين وهما من البداهيات الاولية كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظياً فمن قال ببداهته ذهب الى المصدرى ومفهوم الحاضر عند المدرك ومن قال بنظريته ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين هذا كلام على المنازعين واما على المصنف فهو انه لايفهم ماذا اراد بمرجع الضمير في قوله انه من اجلى البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او نفس مفهوم الحاضر عند المدرك فكلامه حق لكن قوله نعم تنقيح حقيقته عسير لا يلايم فان المعاني الانتزاعية حقيقتها ما يحصل في الذهن دون غيره كما تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا.**

**ترجمہ:-** اور مصادیق مذکورہ کے درمیان اشتراک کا تصور نہیں کیا جا سکتا مگر علم کے معنی مصدری اور الحاضر عند المدرک ہی کے مفہوم میں اور یہ دونوں بدیہیات اولیہ میں سے ہیں جیسا کہ تم نے اسے جان لیا ہے تو یہ نزاع اول امر سے ہی باطل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نزاع کو لفظی مان لیا جائے تو جس نے علم کی بداہت کا قول اختیار کیا ہے وہ معنی مصدری اور الحاضر عند المدرک کے مفہوم کی جانب گیا ہو اور جس نے اس کی نظریت کا قول اختیار کیا ہے وہ مصداق کی طرف گیا ہو اور یہ مخفی نہیں کہ نزاع لفظی محصلین کی شان سے بعید ہے یہ منازعین پر کلام ہے۔ لیکن مصنف پر تو وہ یہ ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ انہ من اجلی البدیہیات کے قول میں ہو کی ضمیر کے مرجع سے کیا مراد ہے یا تو علم کے معنی مصدری کا نفس مفہوم یا الحاضر عند المدرک کا نفس مفہوم مراد ہے تو مصنف کا کلام حق ہے لیکن اس صورت میں ان کا قول ''ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے۔'' غیر مناسب ہے کیونکہ معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو نہ کہ اس کے علاوہ جیسا کہ یہ عند المناطقہ ثابت ہے اور اگر اس کا مصداق مراد ہو تو یہ اب تک متعین نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

**تشریح:-** **ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة**

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک سوال کی جانب اشارہ کیا ہے اور پھر اس کا جواب پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے سارے مصادیق مذکورہ مثلاً علم الواجب علم ممکن حصولی یا حضوری کسی ایک امر مثلاً علم کے معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک میں مشترک ہوں اور وہی امر مشترک مناطقہ کے مابین محل نزاع ہو۔

**وهما من البديهيات** سے ملاحسن اس دخل مقدر کا اندفاع کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر یہ امر مشترک



مثلاً معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک محل نزاع ہو تو اس کا بدیہی اولی ہونا ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا یہ نزاع اول امر سے ہے باطل ہو جائے گا۔

**ويمكن ان يجعل النزاع لفظياً:-** اس عبارت سے ملاحسن نے اس نزاع کو نزاع لفظی ہونے کو منع کیا ہے۔

نزاع لفظی:- کسی لفظ کے مختلف معانی ہوں، الگ الگ معنوں کے اعتبار سے لفظ پر مختلف حکم لگانا۔

ملاحسن اولاً کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ نزاع لفظی ہو جو لوگ کہتے ہیں کہ علم بدیہی ہے وہ علم سے معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک کا معنی مراد لیتے ہوں اور جو لوگ کہتے ہیں کہ نظری ہے وہ علم سے مصداق مراد لیتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو یہ نزاع نزاع لفظی ہو جائے گا۔

**ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين:-** ملاحسن کہتے ہیں کہ عقلاء کی شان کے خلاف ہے کہ وہ کسی امر لفظی میں نزاع کریں، هذا كلام على المنازعين.

**واما على المصنف:-** اس عبارت سے ملاحسن نے متن کی عبارت پر موشگافی کی ہے فرماتے ہیں کہ سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ مصنف کی عبارت ''انه من اجلى البديهيات'' میں ہ ضمیر کا مرجع کیا ہے۔ اگر ضمیر کا مرجع علم کا معنی مصدری یا الحاضر عند المدرک ہے تو ان کا قول اجلی البدیہیات حق ہے کیوں کہ سبھی لوگ جانتے ہیں کہ یہ دونوں معانی بدیہی اولی ہیں لیکن اس صورت میں ماتن کا کہنا نعم تنقیح حقیقتہ عسیر جداً غیر مناسب ہے۔ کیونکہ یہ معانی انتزاعیہ ہیں اور معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس کی حقیقت کی تنقیح میں کیا اشکال ہو سکتا ہے اور اگر ضمیر کا مرجع مصداق ہے تو یہ اب تک متعین ہی نہیں ہوا ہے لہٰذا اس کے بارے میں ماتن کا کہنا یہ اجلی البدیہیات میں سے ہے محل نظر ہے۔

**فان قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرك عند المصنف على ماسياتي من ان العلم حقيقة هو الحالة الادراكية قلت ان الحكم على شئ لم يثبت بعد ما يليق بشان العاقل علا ان جعله من اجلى البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد مع ان رجوع الضمير الى بعض افراد الكلى الذى قصد عمومه بعيد من العبارة.**

**ترجمہ:-** اگر تم اعتراض کرو کہ الحاضر عند المدرک کا مصداق عند المصنف متعین ہو چکا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ علم وہ حالت ادراکیہ ہے۔ میں کہوں گا کہ کسی ایسی شی پر حکم لگانا جو اب تک ثابت نہ ہو عقلاً کی شان سے بعید ہے علاوہ ازیں مصنف نے علم کو روشن تر بدیہیات میں سے قرار دے دیا باوجودیکہ اس میں اختلاف کثیر واقع ہے یہ بعید امر ہے نیز وہ

کلی جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہے اس کے بعض افراد کی جانب ضمیر کا لوٹانا یہ بھی عبارت سے بعید ہے۔

**تشریح:- فان قلت قد تعین:-** اس عبارت میں ملا حسن نے ماتن کی حمایت میں ایک اعتراض وارد کیا ہے۔ پھر اس کا رد پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ مصداق علم متعین نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ علم کا مصداق عند المصنف متعین ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر انھوں نے فرمایا ہے کہ علم کی حقیقت حالت ادراکیہ ہے۔ یعنی اشیاء کے ادراک کے وقت جو حالت پیدا ہوتی ہے اسی حالت ادراکیہ کو علم کا مصداق کہا جاتا ہے۔

**قلت:-** جواب پیش کرتے ہیں جو شی فی الوقت متعین نہ ہو اور ثابت نہ ہو اس پر حکم لگانا عاقل کی شان کے خلاف ہے۔ (۱) علاوہ ازیں ایسی شی جس میں مناطقہ کا اختلاف کثیر ہو اس کو بدیہی قرار دینا عقل وقیاس سے بعید ہے۔ نیز ضمیر سے اس کلی کا بعض فرد مراد لینا جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہو بعید ہے۔

**والحق ان معنى كلام المصنف انه اى العلم بالمعنى المصدرى من اجلى البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته اى مصداقه ومنشأ انتزاعه عسير فان الحقيقة قد تطلق على المصداق والافراد ايضا ولا شبهة فى تعسره اما فى الواجب قد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات الواجب وقيل ذوات الممكنات وقيل الصورة القائمة بالبارى تعالىٰ على مامر من التفصيل فقد عرفت حال تعسره واما فى الممكن فقيل الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس لتلك الصورة وقيل التعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم او مثاله ولم يتنقح بعد.**

**ترجمہ:-** اور حق یہ ہے کہ مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ علم بالمعنی المصدری من حیث المفہوم روشن ترین بدیہیات میں سے ہے جیسے نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت یعنی اس کے مصداق اور اس کے منشأ انتزاع کی تنقیح مشکل ہے کیونکہ حقیقت کا اطلاق مصداق اور افراد پر بھی ہوتا ہے اور اس کے تعسر میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ واجب میں تو تم نے جان لیا ہے کہ اس مفہوم کا مصداق نفس ذات واجب ہے اور کہا گیا ہے کہ ممکنات کی ذوات ہیں اور کہا گیا ہے کہ صورت باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ اس کی تفسیر گزر چکی ہے اور تم نے اس کے تعسر کا حال جان لیا ہے لیکن ممکن میں تو کہا گیا ہے کہ صورت حاصلہ ہے اور کہا گیا ہے کہ قبول النفس لتلک الصورۃ ہے اور کہا گیا ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیان تعلق ہے اور صورت حاصلہ کی تقدیر پر نفس معلوم کا حصول ہے یا مثال معلوم کا حصول ہے اور اب تک یہ مسئلہ منقح نہیں ہو سکا ہے۔

(۱) اس مقام پر حضور حافظ ملت فرمایا کرتے تھے۔ کہ یہ ملا حسن کی زیادتی ہے کہ مصنف نے چند صفحات بعد میں جس امر کو محقق کیا ہے اس کو یہ کہہ کر رد کرتے ہیں، کہ فی الوقت تو ثابت نہیں۔ بحوالہ بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب مدظلہ العالی مبارکپورہ



**تشریح:- والحق ان معنى كلام المصنف:-** اس عبارت سے ملا حسن کلام مصنف کی وہ توضیح جو ان کے نزدیک ہے پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ضمیر کا مرجع علم کا معنی مصدری ہے لیکن حقیقت سے مراد ماہیت نہیں ہے۔ بلکہ مصداق ہے کیونکہ مصداق پر بھی حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ علم کا معنی مصدری من حیث المفہوم اجلی البدیہیات میں سے ہے۔ لیکن اس کے مصداق کی تنقیح وتوضیح بہت مشکل ہے۔

**ولا شبهة فى تعسره:-** مصداق کے تعسر میں کوئی شبہہ نہیں ہے کیونکہ علم کا مصداق علم واجب تعالیٰ میں نفس ذات واجب تعالیٰ ہے یعنی علم باری نفس ذات واجب ہے کہ جو علم ہے وہی واجب ہے اور جو واجب ہے وہی علم ہے یا علم واجب ممکنات کی ذوات ہیں یعنی ممکنات کی ذوات باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی علم واجب ہے۔ یا علم واجب یہ ہے کہ ممکنات کی صورتیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ اور صورتوں کا باری تعالیٰ کے ساتھ قیام باری تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔ ان سب کے تعسر میں کوئی شبہہ نہیں جیسا کہ ماقبل میں علم واجب کے سلسلے میں تفصیلی اور تحقیقی بحث سے ظاہر ہے۔ اور علم کا مصداق ممکنات میں تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ صورۃ حاصلہ علم بالممکن ہے اور بعض کے نزدیک **قبول النفس لتلك الصورة** کا نام علم بالممکن ہے۔ بعض نے کہا عالم اور معلوم کے درمیان اضافت کا نام علم بالممکن ہے۔ نیز صورت حاصلہ کی تقدیر پر بھی اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ نفس شی کا حصول علم بالممکن ہے جب کہ بعض کے نزدیک حصول اشیاء باشباحہا کا نام علم ممکن ہے اور اب تک یہ مسئلہ منقح نہیں ہوا۔ اس کے تعسر میں کیا شبہہ کیا جا سکتا ہے۔

**قال المصنف فى الحاشية المتعلقة على قوله فى المتن كالنور والسرور الاول من الحسيات والثانى من الوجدانيات الظاهر التنظير ويمكن ان يجعل اشارة الى ما هو المشهور فى هذا المقام وهو ان يقال المعنى كالعلم بالنور والسرور وهذا علم خاص بديهى وبداهة الخاص يستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتياً وكون الخاص مدركاً بالكنه ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين ولكن خوف المجادلين لا يرخص الى ذكره انتهىٰ.**

**ترجمہ:-** مصنف کا جو قول متن میں کالنور والسرور ہے اس کے متعلق مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ اول کا تعلق حسیات سے ہے اور ثانی کا تعلق وجدانیات سے ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ تنظیر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اشارہ اس کی طرف ہو جو اس مقام میں مشہور ہے وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ معنی یہ ہے کہ علم اجلی بدیہیات سے ہے جیسے کہ نور اور سرور کا علم۔ اور یہ علم خاص بدیہی ہے اور خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہوتی ہے۔

اس دعویٰ پر دو مشہور منع وارد ہوتے ہیں ایک منع یہ ہے کہ عام خاص کا ذاتی ہو اور ایک یہ کہ خاص مدرک بالکنہ ہو

اور میرے پاس اپنی جانب سے دونوں اعتراضوں کے اندفاع کا ایک ذوقی طریقہ موجود ہے لیکن مجادلین کا خوف اس کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا۔

**تشریح:- قال المصنف فی الحاشیۃ:-** مصنف نے سلم پر جو حاشیہ منہیہ لکھا ہے اس کے حوالے سے عبارت کی ایک توضیح پیش کرتے ہیں کہ نور اور سرور میں سے نور کا تعلق حسیات سے ہے یعنی حواس خمسہ میں سے جو حاسۂ بصر ہے اس سے ہمیں نور کا ادراک ہوتا ہے۔ جب کہ سرور کا تعلق قوت وجدان سے ہے جو نفس کی ایک باطنی قوت ہے جس سے ان امور کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ جیسے خوشی اور غم۔

**الظاهر التنظیر:-** فرماتے ہیں کہ علم کو جو نور و سرور سے تشبیہ دی گئی ہے تو یہ مثال نہیں ہے بلکہ تنظیر ہے، شئی اول کو شئی ثانی کے ساتھ تشبیہ دی جائے لیکن شئی ثانی اول کے افراد سے نہ ہو تو اس کا نام تنظیر ہے اور اگر ہو تو اس کا نام مثال ہے۔ لہٰذا تنظیر کی صورت میں مطلب یہ ہوا کہ جیسے نور اور سرور بدیہی ہیں یونہی علم بھی بدیہی ہے تنظیر کا ہونا ظاہر اس لئے ہے کہ اس صورت میں کوئی لفظ مقدر نہیں ماننا پڑے گا۔

**ویمکن ان یجعل اشارة:-** اس عبارت سے بتاتے ہیں کہ اس کو مثال بھی بنایا جا سکتا ہے اس طور پر کہ نور سے پہلے علم کا لفظ مقدر مان لیا جائے لہٰذا معنی یہ ہوا کہ علم بدیہی ہے جیسے کہ علم نور اور سرور بدیہی ہیں علم نور اور علم سرور خاص ہیں اور مطلق علم عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب خاص بدیہی ہوتا ہے تو عام بھی بدیہی ہوتا ہے تو جب علم نور و علم سرور بدیہی ہیں تو ان کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی۔

**ویرد علیه المنعان المشهوران:-** اس عبارت پر اعتراض پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں پہلی یہ کہ عام خاص کا ذاتی ہو یعنی عام خاص کی ماہیت وحقیقت کا ایک جزء ہو دوسری یہ کہ خاص کا علم علم بالکنہ ہو جیسے کہ حیوان انسان کا ذاتی ہے اور حیوان ناطق کے واسطہ سے انسان کا علم ہو تو یہ علم بالکنہ کہلائے گا۔

یہاں پر دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ ممکن ہے مطلق علم علم نور اور سرور کا ذاتی بھی نہ ہو اور نور اور سرور کا علم علم بالکنہ بھی نہ ہو اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مطلق علم، جنس نہ ہو بلکہ نور و سرور کے علم کے لئے عرض عام ہو لہٰذا علم نور و سرور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم نہیں ہوگی۔

**اقول علی ما قررنا من بیان مراد المصنف یکون الطریق الذوقی له واضحاً عند المصنف فان علم النور والسرور حصتان خاصتان للعلم بالمنعی المصدری المطلق ولا شک ان بداهة الحصة الخاصة من المعنی المصدری الانتزاعی تستلزم بداهة مطلقة بکنهه فان الحصة امر**



**انتزاعی حاصل فی الذهن بکنهها فان کنه الانتزاعی ماهو حاصل فی الذهن والمطلق جزء خارجی ای تفصیلی فیکون حاصلاً بکنهه ایضاً وحینئذ یندفع المنعان المشهور ان بلا کلفة وحینئذ لا یرد علیه ما اورد بان الکلام فی مفهوم المقید البدیهی اعنی العلم بالنور مثلاً لایجدی نفعاً اذ لا یورث بداهة حقیقة العلم بالکنه اذ یکفیه تصوره بوجه اجمالی وذلک لانّ کلام المصنف لم یکن فی العلم بالکنه المصطلح بمعنی ان یکون ذاتیات الشیٔ مرأة له بل فی العلم بکنهه اعنی حصول نفس الشیٔ وهو حاصل فی المعنی المصدری للعلم المطلق اذا تصورنا الحصة الخاصه منه فان المطلق المذکور یکون جزءاً تفصیلیاً منه فلا یمکن تصور کنه المقید بدون تصور کنه مطلقه فظهر حینئذ تحقیق قول المصنف فی المتن والحاشیة علی خلاف مازعموه فی الشروح فافهم ذلک.**

**ترجمه:-** میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ ہم نے مصنف کی مراد کو بیان کر دیا ہے کہ طریقہ ذوقی ان کے نزدیک واضح ہے کیونکہ علم نور اور سرور علم بالمعنی المصدری مطلق کے مخصوص حصے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معنی مصدری انتزاعی کے مخصوص حصے کی بداہت مطلق علم بکنہہ کی بداہت کو مستلزم ہے کیونکہ حصہ ایک امر انتزاعی ہے ذہن میں بکنہہ حاصل ہے اس لئے کہ کنہہ انتزاعی وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو اور مطلق جزء خارجی یعنی تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق بھی ذہن میں بکنہہ حاصل ہوگا اور اس وقت دونوں مشہور اعتراض بغیر کسی دقت کے مندفع ہو جائیں گے اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو پیش کیا گیا ہے کہ کلام یہاں مقید بدیہی یعنی علم بالنور والسرور کے مفہوم میں ہے تو کوئی نفع حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ علم بالکنہ کی حقیقت کی بداہت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ مقید کے تصور کے لئے مطلق کا اجمالی تصور کافی ہے اور اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ مصنف کا کلام یہاں علم بالکنہ الاصطلاحی میں نہیں ہے اس معنی کر کہ ذاتیات شئی شئی کے لئے آلہ اور ذریعہ ہوں بلکہ مصنف کا کلام علم بکنہہ ہی میں ہے یعنی نفس شئی کا حصول اور یہ معنی حاصل ہے علم مطلق کے معنی مصدری میں جب ہم اس کے مخصوص حصہ کا تصور کریں گے کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق کی کنہ کے تصور کے بغیر مقید کی کنہ کا تصور ممکن ہی نہیں ہے تو اب اس وقت قول مصنف کی تحقیق جو متن اور حاشیہ میں ہے ظاہر ہو گئی ہے اس کے برخلاف جو شارحین نے شرحوں میں گمان کیا ہے تو اس کو تم سمجھو۔

**تشریح:- اقول:-** اس سے ملا حسن نے اعتراض مذکورہ کے حل کے لئے ایک ذوقی طریقہ پیش کیا ہے تفصیل یہ ہے کہ اس کا ایک حل قاضی مبارک نے پیش کیا ہے لیکن ان کے حل پر اعتراض قائم کیا گیا ہے پھر اس کا جواب پیش کیا گیا ہے لیکن جواب پر بھی اعتراض قائم کیا گیا ہے۔

ملاحسن کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم نے جس طریقہ ذوقی کی وضاحت کی ہے اس پر وہ اعتراض اخیر وارد نہیں ہوگا ہم تسہیل فہم کے لئے پہلے قاضی مبارک کے حل اور اس پر اعتراضات وجوابات کی تفصیل تحریر کر رہے ہیں۔

قاضی مبارک کہتے ہیں کہ علم نور وسرور مقید ہیں اور مقید کی حقیقت مطلق مع القید ہے لہٰذا جب مقید کا علم ہوگا تو مطلق کا علم ضرور ہوگا کیونکہ مطلق مقید کی حقیقت کا ایک جزء ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کل کا علم اس کے جزء کے بغیر ہو جائے لہٰذا علم نور وسرور بالکنہ ہوگا اور مطلق علم مقید کا چوں کہ جزء بن رہا ہے لہٰذا اب وہ ذاتی بھی ہوگا تو دونوں شرطیں پائی گئیں لہٰذا اب علم نور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی۔ اس پر قاضی مبارک نے یہ نظر وارد کی ہے کہ علم نور و سرور جزئیات ہیں اور ان میں خصوصیت پائی جاتی ہے اور ایسا ممکن ہے کہ کسی خاص شی کا علم تو ہو جائے لیکن خود مطلق علم کی حقیقت کا علم نہ ہو تو علم بالنور والسرور نہ تو مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہوگا نہ ہی اس کی حقیقت کے تصور کو مستلزم ہوگا۔ چہ جائیکہ ان دونوں کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہو اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا ہے کہ ہم علم نور وسرور کی بداہت سے حقیقت مطلق علم کی بداہت پر استدلال نہیں کرتے بلکہ ہمارا کلام مقید بدیہی یعنی علم نور وسرور کے مفہوم میں ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ان دونوں کے مفہوم کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی اور علم نور وسرور کا تصور مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہوگا۔

اس پر قاضی مبارک نے یوں نظر قائم کی ہے کہ مقید بدیہی کے مفہوم کی بداہت کا قول مدعی کے ثبوت کے لئے نافع نہیں ہوگا اس لئے کہ مقید بدیہی یعنی علم نور وسرور کے مفہوم کی بداہت مطلق علم کے تصور بالکنہ کی بداہت کو مستلزم نہیں کیونکہ مقید کے علم کے لئے مطلق کا علم بالکنہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کا اجمالی علم کافی ہوتا ہے جب کہ مقصود یہاں پر مطلق علم کے تصور بالکنہ کا اثبات ہے اور یہ یہاں ثابت نہیں ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ ہم نے جس طریقہ ذوقی کو پیش کیا ہے اس پر یہ ایراد اخیر وارد نہیں ہوتا۔

اب ملاحسن کا حل اور اس پر ایراد اخیر کیوں نہیں وارد ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لئے حصہ فرد اور شخص کی تعریف جاننا اور یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ مصادر کے افراد افراد حصی ہوتے ہیں۔

مطلق مع القید اس طرح کہ تقیید مفہوم میں داخل ہو اور قید خارج ہو حصہ کہتے ہیں۔ اور اس طور پر کہ تقیید اور قید دونوں مفہوم سے خارج ہوں فرد کہتے ہیں۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ علم نور وسرور مطلق علم جو معنی مصدری ہے کے خاص خاص حصے ہیں اور عام اپنے حصے کا ایک جزء ہوتا ہے اور علم بالمعنی المصدری چونکہ انتزاعی ہے اور اس کے حصے بھی انتزاعی ہیں اور انتزاعیات کی حقیقت وکنہ وہی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو جب نور وسرور کا ادراک ہوگا تو اس کی حقیقت بھی ذہن میں حاصل ہوگی۔ اور مطلق علم چونکہ



اس کا جزء ہے لہٰذا ذہن میں اس کا بھی ادارک ہوگا، تو جب نور کا علم بدیہی ہوگا تو مطلق علم بھی بدیہی ہوگا پس خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہوگی اور دونوں منع بھی اب وارد نہیں ہوں گے۔

اس حل پر اعتراض اخیر کے عدم ورود کی دلیل یہ ہے کہ مصنف کا کلام علم کے تصور بالکنہ کے بارے میں نہیں ہے یعنی یہ مدعیٰ نہیں ہے کہ علم کا تصور بالکنہ اجل بدیہیات سے ہے بلکہ علم بکنہہ کے بارے میں کلام ہے یعنی نفس شیٔ کا حصول ذہن میں ہو اور علم کا تصور بکنہ یعنی نفس شیٔ کا حصول ذہن میں اس کے خاص حصے کے حصول فی الذہن کے وقت ہوتا ہے کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے یعنی ایسا جزء ہوتا ہے جو دوسرے جزء سے ممتاز ہوتا ہے تو مقید کا تصور بکنہہ مطلق کے تصور بکنہہ کو مستلزم ہوگا اور اس کی بداہت اس کی بداہت کو ضرور مستلزم ہوگی۔ لہٰذا اس پر ایراد نہیں ہوگا اس لئے کہ قاضی مبارک کا اعتراض اخیر علم حقیقی میں ہے نہ کہ علم بالمعنی المصدری اور اس کے مفہوم میں جو کہ مبداء انکشاف ہے اور ان دونوں کی بداہت میں کسی کو کوئی شک نہیں ہے پس ان دونوں کی بداہت سے علم کی بداہت پر استدلال واضح ہے ہاں مقید بدیہی بکنہہ کی بداہت حقیقت مطلق بالکنہ کی بداہت کو مستلزم نہیں کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ حقیقت مطلق علم بالکنہ نظری ہو تو استدلال نفع بخش نہیں ہوگا۔

**فان كان اعتقاداً لنسبة خبرية فتصديق وحكم الاعتقاد ان لم يبلغ الى حد الجزم بمعنى انتفاء احتمال الجانب المخالف يسمى ظناً فهو قسم منه و ان بلغ الى ذلك الحد فاما ان لا يطابق الواقع يسمى جهلا مركبا او يطابق الواقع فاما ان يزول بامر فيسمى تقليداً او لا يزول فيسمى يقيناً.**

**ترجمہ:-** اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو یہ تصدیق اور حکم ہے، اعتقاد اگر جزم کی حد تک نہ پہنچے یعنی جانب مخالف کا احتمال بالکلیہ منتفی نہ ہو تو اس کا نام ظن رکھا جاتا ہے ظن بھی تصدیق کی ایک قسم ہے اور اگر اعتقاد جزم کی حد تک پہنچ جائے تو یا تو اعتقاد واقع کے مطابق نہیں ہوگا اس کا نام جہل مرکب رکھا جاتا ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو یا تشکیک سے زوال کو قبول کرے گا تو اس کا نام تقلید رکھا جاتا ہے یا زوال کو قبول نہیں کرے گا تو اس کا نام یقین رکھا جاتا ہے۔

**تشریح:-** **فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم.**

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تقسیم کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ نسبت خبریہ خواہ ثبوتی ہو یا سلبی کا اگر اعتقاد ہو تو یہ تصدیق اور حکم ہے اور اگر اعتقاد نہ ہو تو تصور ساذج ہے۔ فاضل شارح ملاحسن نے اقسام تصدیق کی اولاً توضیح کی ہے۔ بعدہ اذعان ویقین کے علم وادراک ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف بین المناطقہ کا محاکمہ کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد اس طور پر کہ جانب مخالف کا احتمال مرجوح کے طور پر ہو تو اسے ظن کہا جاتا

ہے اور اگر نسبت خبر یہ کا اعتقاد جزم کی حد تک اس طرح پہونچ جائے کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہ ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو وہ اعتقاد واقعہ کے مطابق ہوگا یا نہیں۔ اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو جہل مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو تشکیک سے زوال کو قبول کرے گا یا نہیں۔ اگر زوال کے قابل ہے تو اسے تقلید کہتے ہیں ورا گر زوال کو قبول نہ کرے تو اسے یقین کہا جاتا ہے۔

اس توضیح سے معلوم ہوگیا کہ ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین یہ چاروں تصدیق کی چار قسمیں ہیں اور تصدیق میں داخل ہیں۔

اور اگر نسبت خبر یہ کا اعتقاد اعتقاد مرجوح کے طور پر ہو تو یہ وہم ہے اور اگر دونوں جانب کا احتمال برابر ہو تو اسے شک کہتے ہیں اور اگر نسبت خبر یہ کی تکذیب ہو تو اسے انکار کہتے ہیں اور اگر نفس نسبت کا اعتقاد بغیر راجح مرجوح اور تکذیب کے ہو تو اسے تخییل کہتے ہیں۔ یہ چاروں تصور کی قسمیں ہیں۔

اور اگر کسی شی کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہو تو اسے احساس کہتے ہیں اور اگر صورۃ مجردہ فی الخیال کا علم ہو تو اسے تخیل کہتے ہیں۔ اور اگر معانی جزئیہ کا ادراک ہو تو اسے توہم کہتے ہیں اور اگر کلیات و جزئیات مجردہ کا ادراک ہو تو اسے تعقل کہتے ہیں۔ یہ بھی تصور کی قسمیں ہیں۔ لیکن ان کا تعلق مفردات سے اور سابقہ قسموں کا تعلق مرکبات سے ہے۔

**ثم قد یذهب الی بعض الاوهام ان الاذعان لیس بادراک بمعنی انه لیس منشأ للانکشاف بل هو من عوارض الادراک کحصول السرور والغموم للنفس فهو من کیفیات نفسانیة اخری سوی الادراک.**

**ترجمہ:-** پھر بعض اوہام اس کی طرف گئے ہیں کہ اذعان ادراک نہیں ہے یعنی منشأ انکشاف نہیں ہے بلکہ اذعان ادراک کے عوارض میں سے ہے جیسے کہ نفس کے لئے خوشیوں اور غموں کا حصول ہے کہ یہ ادراک کے علاوہ نفس کی دوسری کیفیات سے ہیں۔

**تشریح:- ثم قد یذهب الی بعض الاوهام ان الاذعان لیس بادراک ......**

یہاں سے ملا حسن اذعان و یقین کے جنس علم و ادراک سے ہونے یا نہ ہونے کے ایک اختلافی مسئلہ کی توضیح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بعض محققین مثلاً سید ہروی وغیرہ کا قول یہ ہے کہ اذعان علم و ادراک نہیں ہے یعنی اس کے ذریعہ اشیاء کا انکشاف نہیں ہوتا بلکہ اذعان عوارض و لواحق ادراک سے ہے۔ بذاتہ علم نہیں ہے۔

محققین فرماتے ہیں کہ علم ایسی صفت کا نام ہے جس سے اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے اور اذعان سے اشیاء کا انکشاف



نہیں ہوتا ہے بلکہ انکشاف کے بعد نفس کو ایک دوسری کیفیت عارض ہوتی ہے جس کو اذعان کہا جاتا ہے۔ جیسے کہ بعض اشیاء کے علم کے بعد نفس کو خوشی عارض ہوتی ہے یا غم عارض ہوتا تو خوشی و غم علم و ادراک نہیں ہوتے بلکہ یہ نفس کی ایک دوسری کیفیت کا نام ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے اشیاء کے علم و ادراک کے بعد اذعان و یقین کا حصول ہوتا ہے۔

اذعان و یقین کا جنس علم و ادراک سے نہ ہونا شیخ بوعلی بن سینا کی تقسیم علم جو شفا میں ہے اس سے بھی ظاہر ہے اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور ساذج اور تصور مع الحکم یعنی انھوں نے علم کی ایک قسم اس تصور کو قرار دیا ہے جس کو حکم نہ عارض ہو اور ایک قسم اسے قرار دیا ہے جس کو حکم عارض ہو تو نفس حکم و اذعان کو انھوں نے علم کی قسم نہیں ٹھہرایا جیسے کہ اور مناطقہ نے تصور و تصدیق کو علم کی قسم قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔ نیز تصدیق و اذعان کا علم نہ ہونا اس سے بھی ظاہر ہے کہ اشیاء کے علم و ادراک کے بعد ہی ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں یا تکذیب و انکار کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ پہلے علم و ادراک ہوتا ہے بعدہ اذعان و تصدیق۔ لہٰذا اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔

**وهذا الکلام وان صدر عن القوم الذین ینعقد علیهم الانامل بالاعتقاد لکنه غلط فاحش فان الادراک عبارة عن منشأ الانکشاف والامتیاز للذهن وفی الاعتقاد کشف تام للمحکی عنه الواقعی عند المعتقد کما یظهر لمن له بصیرة بالرجوع الی الوجدان کیف وکمالات الانسان هی التصدیقات الالٰهیة وانما کمالیتها بالنظر الی الکشف التام.**

**ترجمہ:-** اور یہ کلام اگر چہ ایسی قوم کی زبان سے صادر ہے جس کی طرف انگلیاں اعتقاد سے اٹھتی ہیں لیکن یہ فحش غلطی ہے کیونکہ ادراک منشاء انکشاف اور امتیاز ذہنی کا نام ہے اور اعتقاد میں معتقد کے نزدیک محکی عنہ واقعی کا کشف تام ہوتا ہے جیسا کہ اس پر ظاہر ہے جس کے لئے رجوع الی الوجدان کی بصریت ہو اذعان علم و ادراک کیونکر نہیں ہوسکتا ہے حالانکہ انسانی کمالات تصدیقات الٰہیہ ہیں اور کمالیت کشف تام ہی کے پیش نظر ہے۔

**تشریح:- هذا الکلام وان صدر عن القوم الذین ینعقد علیهم الانامل ......**

اس عبارت سے ملا حسن نے بعض افاضل کے مذکورہ قول پر نقد و جرح کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ قول اگر چہ ایسے افاضل سے منقول ہے جن کی طرف عقیدت سے جھکا جاتا ہے اور جنھیں لائق ادب و احترام گردانا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود اذعان و یقین کو علم و ادراک نہ ماننا ایک فحش غلطی ہے۔ اس لئے کہ علم مابہ الانکشاف کا نام ہے اور امتیاز ذہنی کا نام ہے۔ اب اگر اذعان و یقین سے اشیاء کا انکشاف ہوگا تو اذعان علم ہوگا اور اگر نہیں تو علم نہیں ہوگا اب ہر وہ شخص جسے وجدان کی طرف رجوع کی بصیرت ہو جب وہ اپنے ذہن و دماغ میں غور کرے گا تو اس پر یہ مخفی نہیں ہوگا کہ اذعان سے محکی عنہ واقعی

کا کشف ہی نہیں بلکہ کشف تام ہوتا ہے اس طور پر کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے تو جب اذعان ویقین سے انکشاف تام ہوتا ہے اور علم بھی ما بہ الانکشاف کا نام ہے تو اذعان کو علم وادراک نہ ماننا فہم سے بالاتر ہے نیز تصدیقات الٰہیہ پر انسانی کمالات کا دارومدار ہے یعنی اگر انسان کو واجب تعالیٰ کی تصدیق بایں طور کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے وغیرہ حاصل ہوجائے تو وہ کامل ترین انسان کہلایا جائے گا اور اگر اسے واجب تعالیٰ کی تصدیق نہ حاصل ہو تو کاملیت درکنار جانوروں سے بھی بدتر ہوگا اس لئے کہ عدم تصدیق الٰہیہ میں انسان اور بہائم میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جائے گا تو اگر اذعان وتصدیق سے علم وادراک نہ ہوتا، نیز واجب تعالیٰ منکشف نہ ہوتا تو انسانی کمالات کی بنیاد اس پر قائم نہ ہوتی لہٰذا یہ یقینی امر ہے کہ اذعان ویقین علم وادراک کی جنس ہیں۔

**نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصورى فان كان مرادهم الاصطلاح فقط على ان العلوم التصديقية ليست بعلم بمعنى العلم التصورى فلا ينفع البتة وان كان مرادهم انها ليست من جنس العلوم بمعنى منشأ الانكشاف مطلقاً فهو باطل ضرورة انه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور به يتجلى الامر الواقعى يقال له بالفارسية بدانش وله اسم فى كل لغة فكيف يخرج من جنس الادراك.**

**ترجمہ:-** ہاں کشف تصدیقی ایسی نوع ہے جو کشف تصوری کے مبائن ہے تو اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہو کہ علوم تصدیقیہ علم بمعنی التصوری علم نہیں ہیں تو اس سے انھیں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور اگر ان کی مراد یہ ہوگی علم تصدیقیہ جنس علم سے ہی نہیں ہیں یعنی مطلق منشاء انکشاف ہی نہیں ہیں تو یہ قول باطل ہے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ تصدیق کے بعد بالخصوص بعد یقین ذہن کو ایک نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہوجاتا ہے جسے فارسی میں دانش کہا جاتا ہے اور ہر زبان میں اس کے لئے ایک نام ہے تو اذعان جنس ادراک سے کیسے خارج ہوجائے گا۔

**تشریح:-** **نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصورى......**

اس عبارت سے اذعان کے لواحق ادراک کے قائلین کے منشا کو بیان کرکے ان کی تغلیط کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اذعان سے جو انکشاف ہوتا ہے وہ کشف تصوری کے مبائن ہوتا ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ اذعان علم وادراک نہیں ہے اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہے یعنی اذعان علم تصوری نہیں ہے تو اس سے انھیں کوئی بھی منفعت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ ہم بھی اس کے قائل ہیں اور اگر ان کی مراد جنس علم سے نفی کرنا یعنی اذعان منشاء انکشاف ہی نہیں ہے مطلقاً تو افاضل کا یہ قول بدیہی البطلان ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور مزید آگے بتا رہے ہیں۔



**انه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور**

اس عبارت سے ملاحسن اذعان کے جنس ادراک سے ہونے کی ایک اور دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ یقین کے بعد ذہن کو ایک ایسا نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہوجاتا ہے جسے فارسی میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ ہر زبان میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ہے مثلاً ہندی میں اسے سمجھ بوجھ کہا جاتا ہے تو اذعان جنس علم وادراک سے کیونکر خارج ہوگا۔

فاضل شارح ملاحسن کی یہ دلیل دو وجہوں سے مخدوش ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ نور جسے فارسی میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ تصدیق کے بعد حاصل نہیں ہوتا بلکہ تصدیق سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے نسبت تامہ خبریہ کا علم وادراک ہوتا ہے بعدہ اس کی تصدیق ہوتی ہے یا تکذیب وانکار ہوتا ہے اور اگر شارح کا یہ قول تسلیم ہی کرلیا جائے کہ وہ نور تصدیق کے بعد حاصل ہوتا ہے پھر بھی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اذعان علم وادراک ہے اس لئے کہ شارح خود فرماتے ہیں کہ وہ نور تصدیق نہیں ہے بلکہ تصدیق کے بعد اس کا حصول ہوتا ہے تو نور جسے علم ودانش کہا جاتا ہے وہ اور ہوا اور تصدیق اور ہوئی۔

**بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضورى الذى جعله بعضهم العلم حقيقة فانّ فيه ليس قوة الكشف الاترى ان النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة او مركبة جوهر او عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقواها فمخالفتهم لجماهير الحكماء بغير دليل وبداهة يمجها العقل السليم والفهم المستقيم.**

**ترجمہ:-** بلکہ تحقیق یہ ہے کہ انکشاف کے مراتب میں سب سے قوی تر درجہ یقین کا ہے پھر جہل مرکب پھر تقلید پھر ظن کا درجہ ہے اور علوم تصوریہ علوم کے درجات میں سے کمزور تر درجہ رکھتے ہیں پھر علم حضوری ہے جس کو بعض مناطقہ نے حقیقتاً علم قرار دیا ہے کیونکہ علم حضوری میں قوت کشف نہیں ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ نفس اپنے کمال شعور کے باوجود جیسے دوسری اشیاء کو جانتا ہے خود اپنے بارے میں علم نہیں رکھتا تو نفس نہیں جانتا کہ وہ بسیط ہے یا مرکب، جوہر ہے یا عرض تو اگر اس کے لئے کشف ہوتا تو خود اپنے بارے میں بھی جانتا جیسے کہ دیگر اشیاء کو جوہریت، عرضیت، بساطت اور ترکیب کے لحاظ سے جانتا تو علم حضوری علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ کا ہے جیسا کہ یقین سب سے قوی تر درجہ رکھتا ہے تو بعض اوہام کا جمہور حکماء کی بغیر دلیل کے مخالفت کرنا اور بداہت کی مخالفت کرنا ایک ایسا امر ہے جس کو عقل سلیم اور فہم مستقیم ناگوار

سمجھتی ہے۔

**تشریح:۔ بل التحقیق ان اقوی مراتب الانکشاف الیقین**

اس عبارت سے ملاحسن علی سبیل التصاعد فرماتے ہیں کہ اذعان کے علم وادراک ہونے کا حال یہ ہے کہ یہ انکشاف کے مراتب میں سب سے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہے اور علم وادراک کے درجات میں سب سے قوی تر درجے پر متمکن ہے اس لئے کہ اذعان میں جزم راسخ ہوتا ہے اور انکشاف اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر جہل مرکب کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں انکشاف تو ہے مگر خلاف واقعہ ہوتا ہے لیکن اس میں بھی جانب مخالف کا کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر تقلید کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم تو ہوتا ہے لیکن راسخ نہیں ہوتا یعنی تشکیک سے زوال کو قبول کر لیتا ہے پھر ظن کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم نہیں ہوتا مخالف کا احتمال احتمال مرجوح کے طور پر برقرار رہتا ہے۔

**والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم**

یہاں سے شارح علوم تصوریہ کے درجات کی بحیثیت قوت وضعف توضیح کرتے ہیں فرماتے ہیں علوم تصوریہ میں علم حصولی علوم کے درجات میں اضعف درجہ ہے پھر علم حضوری کا درجہ ہے جسے بعض مناطقہ نے علم حقیقی قرار دیا ہے۔

**علم حضوری کو علم حقیقی قرار دینے کی وجہ:** ۔بعض مناطقہ نے علم حضوری کو دو وجہوں سے علم حقیقی قرار دیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہے جو معلوم کے انتفا سے منتفی ہو جائے اور ایسا صرف علم حضوری نیں ہوتا ہے اس لئے کہ زید کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حضوری ہے اب اگر ذات زید جو علم حضوری کا معلوم ہے منتفی ہو جائے تو زید کا علم حضوری بھی منتفی ہو جائے گا برخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم عین خارجی ہوتا ہے اور عین خارجی کے انتفاء سے علم منتفی ہو جائے یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہوتا ہے جو اشکال وصور کے واسطے کے بغیر ہو چوں کہ علم حضوری میں شی کا علم شکل وصورت کے بغیر ہوتا ہے اس لئے یہ علم حقیقی ہوتا ہے۔

بہر کیف علم حضوری مراتب کے اعتبار سے اضعف درجہ رکھتا ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ نفس کو دیگر اشیاء کا بخوبی علم رہتا ہے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب جوہر ہے یا عرض جنس ہے یا فصل وغیرہ وغیرہ لیکن کمال شعور کے باوجود خود اپنے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ نفس جوہر ہے یا عرض بسیط ہے یا مرکب لہٰذا علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ علم حضوری کا ہے اور سب سے قوی درجہ اذعان ویقین کا ہے لہٰذا بعض محققین کا جمہور حکماء کی مخالفت کرنا اور اذعان کو علم وادراک نہ ماننا بغیر دلیل وبداہت کے یہ ایک ایسا قول ہے جسے عقل سلیم اور فہم مستقیم سخت ناگوار سمجھتی ہے۔



حالانکہ یہ بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ سید ہروی وغیرہ اپنے قول پر دلیل قائم کرتے ہیں اور مدعیٰ کا اثبات استدلال سے کرتے ہیں۔

**الا ان يقال مرادهم من الادراك حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة ولا شك ان الاذعان ليس بصورة حاصله للشئ وان كان منشأ للانكشاف فان الصورة عبارة عن الشئ الحاصل فى الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردها عن المادة تجريداً تاماً او ناقصاً والاذعان من الكيفيات النفسانية الناشية فيها ثم هذا لايضر المصنف فانه قال هو الحاضر عند المدرك وما اخذ لفظ الصورة فى التعريف.**

**ترجمہ:۔** مگر یہ کہا جائے کہ ان کی مراد ادراک سے حصول صورت ہے جو کہ صورت حاصلہ کے معنی میں ہے اور اس مین کوئی شک نہیں ہے کہ اذعان شی کی صورت حاصلہ نہیں ہے گو کہ منشاء انکشاف ہے کیونکہ صورت نام ہے اس شی کا جو خارج سے ذہن میں حاصل ہو تشخصات کے حذف اور مادے سے خالی کرنے کے بعد خواہ تجرید تام ہو یا ناقص اور اذعان ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو نفس میں پیدا ہوتا ہے پھر یہ مصنف کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ مصنف نے علم کی تعریف میں الحاضر عند المدرک کہا ہے اور صورت کا لفظ تعریف میں اختیار نہیں کیا ہے۔

**تشریح:۔ الا ان يقال مرادهم من الادراك حصول الصورة.**

یہاں سے ملاحسن محققین کے قول کی صحت کے لئے ایک تاویل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد علم وادراک سے صورت حاصلہ ہو چونکہ اذعان صورت حاصلہ ہوتا نہیں بلکہ یہ کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اس لئے کہ صورت حاصلہ فی الذہن کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی جو خارج میں اپنے مادے اور تشخص کے ساتھ موجود ہے وہ ان سے مجرد ہو کر ذہن میں حاصل ہو اور اذعان میں ایسا نہیں ہوتا ہے اس لئے محققین مناطقہ نے یہ کہہ دیا کہ اذعان علم وادراک نہیں ہے۔

**ثم هذا لايضر المصنف:**— اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ اگر مذکورہ تاویل کی جائے تو یہ مصنف کے لئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے علم وادراک کی تعریف صورت حاصلہ سے نہیں کی ہے بلکہ الحاضر عند المدرک سے علم کی تعریف کی ہے اور یہ مفہوم ایسا ہے جو تصور پر بھی صادق ہوتا ہے اور اذعان ویقین پر بھی صادق آتا ہے لہٰذا تصور کی طرح اذعان ویقین بھی علم وادراک کی جنس سے ہوگا۔

**والافتصور ساذج هذا يشمل مالم يكن فيه نسبة تامة خبرية سواء لم يكن فيه نسبة اصلاً او كانت ولم تكن خبرية وما يكون فيه تلك ولم يكن فيه الاذعان كما فى الصورة**

التخييل والشک والوهم.

**ترجمہ:** - اوراگرنسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہوتو تصور ساذج ہے یہ شامل ہے اس کو جس میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں بالکل نسبت ہی نہ ہو یا نسبت تو ہو لیکن خبریہ نہ ہو یا اس میں نسبت تامہ خبریہ تو ہو لیکن اذعان نہ ہو جیسا کہ تخییل، شک اور وہم میں ہوتا ہے۔

**تشریح:** -**والافتصور ساذج:** - اس عبارت سے مصنف نے علم کی دوسری قسم کی تصریح کی ہے فرماتے ہیں کہ اگرنسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہوتو تصدیق اور حکم ہے اور اگر اعتقاد نہ ہوتو اسے تصور ساذج کہتے ہیں۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ تصور ساذج ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں سرے سے نسبت ہی نہ ہو جیسے کہ فقط شئی مفرد کا ادراک یا نسبت تو ہو لیکن نسبت نہ تامہ ہو نہ ناقصہ ہو یا تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو انشائیہ ہو یا نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اس میں اذعان نہ ہو جیسے کہ تخئیل، شک اور وہم کی صورت میں۔

**وهما نوعان متباينان من الادراک ضرورة هذا الكلام يفيد فائدتين الاولىٰ ان التصديق كيفية ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان متباينان والمصنف احال كليهما الى الضرورة وبيان الاول قد مرّ منا آنفاً وقد يستدل على الثانى فى المشهور بان لكل واحد من ماهية التصور و التصديق لوازم خاصة منافية للوازم اخرى وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والايلزم اجتماع المتنافيين.**

**ترجمہ:** - اور بالبداہت تصور وتصدیق ادراک کی دو متبائن نوعیں ہیں، یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ کا نام ہے دوسرا یہ کہ تصور وتصدیق دو متبائن نوعیں ہیں اور مصنف نے دونوں کو بداہت کے حوالے کردیا ہے اول کا بیان ہماری جانب سے ابھی گذر چکا ہے اور ثانی پر مشہور طریقے سے یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ تصور وتصدیق میں ہرایک کی ماہیت کے لئے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو دوسرے کے لوازم کے منافی ہیں اور لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دال ہوتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

**تشریح:** - **وهما نوعان متبائنان من الادراک ضرورة:** -

اس عبارت سے مصنف نے یہ بتایا کہ تصور تصدیق ادراک کی دو متباین نوعیں ہیں یہاں اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ادراک نوعان سے متعلق ہے نہ کہ متباینان سے جیسا کہ قرب اس کا متقاضی ہے اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ ادراک کی قبیل سے ہیں اور آپس میں دو متبائن نوعیں ہیں اور اگر ادراک کو متبائنان سے متعلق مانیں گے تو عبارت کا مفہوم بدل جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق ادراک کے اعتبار سے متبائن ہیں کہ تصور تو ادراک ہے لیکن تصدیق ادراک نہیں ہے۔



اس عبارت سے مبائنت متحقق ہوگی جیسا کہ سید ہروی وغیرہ کا قول ہے اور یہ مصنف کی منشا کے خلاف ہے۔

**هذا الكلام يفيد فائدتين:** - اس عبارت سے ملاحسن فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ ہے۔ علم وادراک کی قبیل سے ہے، اس پر مصنف کا قول من الادراک دلالت کرتا ہے اور ہم نے اس کے جنس علم وادراک سے ہونے پر ماقبل میں دلیل بھی قائم کردی ہے

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ تصور وتصدیق دو متبائن نوعیں ہیں۔ مصنف نے دونوں کو ضرورت کے حوالہ کردیا ہے کہ یہ دونوں فائدے بالبداہت ثابت ہیں۔

## وقد يستدل على الثانى ..........

اس عبارت سے شارح ملاحسن نے تصور وتصدیق کی مباینت پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو ایک دوسرے کے منافی ہیں مثلاً تصدیق کا لازم یہ ہے کہ تصدیق نسبت تامہ خبریہ سے متعلق ہوتی ہے اور تصور کا لازم یہ ہے کہ یہ ہر شئی سے متعلق ہوتا ہے یہاں تک کہ تصور تصور سے اور نقیض تصور سے بھی متعلق ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا لہٰذا ثابت ہوگیا کہ تصور وتصدیق میں مباینت ہے۔

لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر اس لئے دلالت کرتی ہے کہ اگر لوازم متنافیہ کے ملزومات متنافی نہیں ہوں گے تو پھر ان کا اجتماع محل واحد میں ممکن ہوگا اور چونکہ ملزوم کا وجود وجود لازم کو مستلزم ہوتا ہے یعنی لازم کے بغیر ملزوم نہیں پایا جاتا ہے لہٰذا محل واحد میں جب ملزومات کا اجتماع ہوگا تو اس میں اس کے لوازم متنافیہ کا بھی اجتماع ہوگا تو اجتماع متنافیین ہو جائے گا جو کہ محال ہے لہٰذا لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر ضرور دلالت کرے گی۔

**وفيه منع مشهور ايضاً بان اللوازم يجوز ان تكون لوازم الصنف فالملزومات يجوز ان تكون متبائنة صنفاً اقول من الضروريات ان التصديق بماهية اياً ما كانت ماهية يستلزم ان يتعلق بمتعلق يلزم ان يكون النسبة الخبرية معتبرة فيه والتصور من حيث ماهيته لا يستلزم ذلک فلا شبهة حينئذ فى تنا فى اللوازم و كذا فى كونها لوازم الماهية فثبت المطلوب بلا كلفة ودرک الماهية الخارجية بكنهها يجوز ان يكون من المستحيلات وانما سبيل اثبات تباينها بدرک تنافى لوازمها بالضرورة او بالبرهان وهذا الطريق موجود ههنا ايضاً بالضرورة لايقال هذا يؤل الى دعوى الضرورة فليكتف به اولا لانا نقول هذا دعوى الضرورة فى المقدمات فلا يستلزم ضرورة المطلوب.**

**ترجمہ:-** اس استدلال میں مشہور اعتراض یہ ہے کہ لوازم کے لئے ممکن ہے کہ وہ لوازم صنفی ہوں تو ملزومات ممکن ہے کہ صنفاً متباین ہوں حقیقتاً نہ ہوں، میں کہوں گا کہ بدیہیات میں سے ہے کہ کسی ماہیت کی تصدیق جو بھی ماہیت ہو یا اس بات کو مستلزم ہے کہ کسی ایسے متعلق کے ساتھ متعلق ہو جس میں نسبت خبریہ کا اعتبار ضروری ہو اور تصور اپنی ماہیت کی حیثیت سے نسبت تامہ خبریہ کو مستلزم نہیں ہے تو لوازم کی تنافی میں کوئی شبہ نہیں ہے یوں ہی ان کے لوازم ماہیت ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے تو مطلوب بغیر کسی کلفت کے ثابت ہوگا اور ماہیت خارجہ کا بکنہ ادراک ممکن ہے کہ محالات سے ہو اس صورت میں ان کی مباینت کے اثبات کا ذریعہ لوازم ہی کی تنافی کے ادراک سے ہوگا علاوہ ازیں کہ لوازم کی تنافی کا ادراک بالبداہت ہو یا بالبرہان اور یہ طریقہ تصور وتصدیق میں بھی موجود ہے۔

اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استدلال بداہت کے دعوے کی طرف راجع ہے تو چاہئے یہ کہ اسے بداہت ہی کے سپرد کر دیا جاتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ بداہت کا دعویٰ مقدمات میں ہے اور مقدمات کی بداہت مطلوب کی بداہت کو مستلزم نہیں ہے۔

**تشریح:-** **وفیہ منع مشہور ..........**

اس عبارت سے ملاحسن نے مستدل کی دلیل پر ایک اعتراض پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر علی سبیل الاطلاق دلالت کرتی ہے۔ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ لوازم ماہیت کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے لیکن لوازم صنفی ملزومات کی تنافی پر دلالت نہیں کرتے مثلاً رومی کو بیاض لازم ہے اور حبشی کو سواد لازم ہے۔ ان دونوں میں منافات ہے لیکن ان کے ملزومات میں کوئی منافات نہیں ہے۔ کیونکہ رومی اور حبشی میں کوئی منافات نہیں ہے۔ دونوں کی حقیقت حیوان ناطق ہے لہٰذا ان دونوں کی تنافی سے یہاں ملزومات کی تنافی پر کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے۔

**اقول من الضروریات ان التصدیق:-** اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ تصدیق حکم ہو یا مجموعہ بہر صورت اس کے لئے ایک ایسا متعلق ضروری ہے جس میں نسبت تامہ خبریہ معتبر ہو اور تصور کی ماہیت کے لئے نسبت تامہ خبریہ مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں کی ماہیت کے لوازم مذکورہ متنافی ہوں گے اور یہ لوازم متنافیہ لوازم ماہیت ہی ہوں گے نہ کہ لوازم صنفی، فثبت المطلوب بلا کلفة.

**وَدرک الماهية الخارجية بكنهها ..........**

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ تصور وتصدیق کی مباینت کے



اثبات کے لئے دونوں کی ماہیت متباینہ کا بیان کافی ہے۔ تصدیق کی الگ حقیقت ہے اور تصور کی الگ حقیقت لوازم کی تنافی کے واسطے سے منافات ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے کہ انسان اور فرس کی حقیقت جداگانہ ہے لہٰذا دونوں متباین نوعیں ہیں جس کا جواب عبارت مذکورہ سے پیش کیا جا رہا ہے۔ جس کی تقریر یہ ہے کہ بہت ساری موجود فی الخارج اشیاء ایسی ہیں جن کی حقیقت کا ادراک محال ہوتا ہے باوجود اس کے ان میں مباینت رہتی ہے ایسی صورت میں ان کی مباینت کا اثبات لوازم متنافیہ کے ذریعہ ہی کیا جاتا ہے۔

**لایقال:-** مصنف نے تصور وتصدیق کے مابین مباینت کے دعوے کو بدیہی قرار دیا ہے لہٰذا اس کو بداہت کے حوالے کر دینا چاہئے اس لئے کہ امر بدیہی کے اثبات کے لئے دلیل نہیں دی جاتی۔

**لانا نقول:-** یہاں پر مصنف نے تصور وتصدیق کی مباینت کی بداہت کا دعویٰ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے اثبات کے لئے جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے مقدمات کو بدیہی کہا ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ مقدمات دلیل بدیہی ہوں اور نتیجہ نظری ہو۔

**نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئ حتی بنفسه ونقیضه وکنه الواجب فان المراد بالتصور مطلقه الشامل للانحاء الاربعة بالتصور بالوجه والکنه وبوجهه وبکنهه واما التصور المقید بعدم الحکم وعدم اعتباره فهو ایضاً قد یعرض لنفسه ولنقیضه کما لا یخفی علی المتامل.**

**ترجمہ:-** ہاں تصور میں کوئی حرج نہیں ہے یہ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے حتی کہ نفس تصور اور نقیض تصور سے اور کنہ واجب سے بھی متعلق ہوتا ہے کیونکہ تصور سے مراد مطلق تصور ہے جو تصور کی چاروں قسموں کو شامل ہے تصور بالوجہ، تصور بوجہہ، تصور بالکنہ، تصور بکنہہ کو لیکن وہ تصور جو اعتبار عدم حکم اور عدم اعتبار حکم سے مقید ہوتا ہے تو وہ بھی عارض ہوتا ہے نفس تصور کو اور اپنی نقیض کو جیسا کہ مخفی نہیں ہے غور وفکر کرنے والے شخص پر۔

**تشریح:-** **نعم لاحجر فی التصور فیتعلق بکل شئ ..........**

متن کی یہ عبارت ایک وہم کا جواب ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ تصور وتصدیق جب دو متباین نوعیں ہیں تو ان میں کسی کا بھی دوسرے سے تعلق نہیں ہوگا تو ماتن نے کیسے کہہ دیا کہ تصور ہر شی سے متعلق ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ تباین ذاتی تعلق کے منافی نہیں ہے تصور نفس تصور اور نقیض تصور جو کہ لاتصور ہے سے متعلق ہو سکتا ہے اسی طرح اپنے مقابل جو کہ تصدیق ہے اس سے بھی متعلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ تصور وتصدیق میں سے ہر ایک کا مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اسی کا نام تصور ہے۔

**اعتراض:-** واجب تعالیٰ کا تصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ماتن نے کہا ہے لایتصور تو یہاں پر کیسے انھوں نے کہہ دیا کہ تصور

کا تعلق ہر شی سے ہو سکتا ہے۔

**جواب:** ۔ تصور کے ہر شی سے متعلق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصور اپنی اقسام میں سے کسی نہ کسی قسم سے ضرور ہر شی سے متعلق ہوگا اور واجب تعالیٰ سے تصور بالکنہ گو کہ متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن تصور بالوجہ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ لایتصور کے ذیل میں اس کی تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

## واما التصور المقيد بعدم الحكم ............

اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تصور جو حصول عقلی کے معنی میں ہوتا ہے وہ تو ہر شی سے متعلق ہوتا ہے لیکن تصور جو مقید باعتبار عدم حکم یا جو مقید بعدم اعتبار حکم ہوتا ہے وہ کبھی اپنے کو اور کبھی اپنی نقیض کو عارض ہوتا ہے اور کبھی عارض نہیں بھی ہوتا ہے۔

**وههنا اى فى مقام اثبات التباين النوعى بين التصور والتصديق وتعلق التصور بكل شئ بانضمام بعض المقدمات اليه شک مشهور و هو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انهما متخالفان حقيقة فى الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شئ.**

**ترجمہ:** ۔ اور یہاں یعنی تصور و تصدیق کے درمیان تباین نوعی کے اثبات اور تصور کے ہر شی کے ساتھ تعلق کے مقام میں جب کہ ان دو امروں کے ساتھ بعض اور مقدمات کا انضمام کر دیا جائے ایک مشہور شک ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصور و تصدیق دونوں متحد ہوں گے حالانکہ تم نے دونوں کو از روئے حقیقت کے مخالف قرار دیا ہے۔ حاشیہ میں یہ ہے کہ تم جان لو کہ اس شک کا دارومدار تین مقدمات پر ہے جنہیں محققین نظر قبول سے دیکھتے ہیں۔ (۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں۔ (۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ (۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور ہر شی سے متعلق ہوتا ہے۔

**تشریح:** ۔ **ههنا شک مشهور ............**

تصور اور تصدیق کے درمیان اثبات مباینت اور تصور کے ہر شی کے ساتھ تعلق پر ایک شک وارد کیا گیا ہے جو بین المناطقہ مشہور ہے۔

**اثبات شک پر دلیل:** ۔ یہ ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصدیق معلوم



ہوگی اور تصور علم ہوگا تو تصور و تصدیق دونوں متحد ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ علم و معلوم میں اتحاد ہوتا ہے باوجود یکہ دونوں متباین نوعیں ہیں تو اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

**فى الحاشية:** ۔ مصنف نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے کہ اس شک کی بنیاد تین ایسے مقدمات پر قائم ہے جو عند المناطقہ قابل قبول ہیں۔ (۱) علم اور معلوم بالذات متحد ہیں۔ (۲) تصور و تصدیق دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ (۳) تصور ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے۔

یعنی ان تین مقدمات مذکورہ کے ایک دوسرے کے ساتھ ضم کی صورت میں شک مشہور وارد ہوتا ہے جس کا خلاصہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

**اقول وبالله التوفيق ليس الامر كما زعم المصنف فان اتحاد العلم والمعلوم بالذات لايفهم ماذا اراد به اما ان يراد به ماقصد تصوره فهذا باطل كما ترى فى علم الشئ بالوجه واما ان يراد بالمعلوم الشئ من حيث هو و بالعلم مرتبة قيامه فهذه المقدمة تتأتى على القول بحصول الاشباح ايضاً فلا بد ههنا من مقدمة رابعة اعنى القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن ولم يكف المقدمات الثلث المذكورة فى الحاشية فانا اذا تصورنا التصديق او المصدق به لا يلزم على تقدير حصول الاشياء باشباحها محال اصلا فان شبح التصديق والمصدق به مغاير لهما بالذات وان اتحد مع معلومه بالذات اعنى نفس الشبح مع قطع النظر عن القيام.**

**ترجمہ:** ۔ میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے گمان کیا ہے کہ شک کی بنیاد تین مقدمات پر قائم ہے چونکہ علم و معلوم کے اتحاد بالذات میں سمجھ میں نہیں آتا کہ مصنف نے معلوم سے کیا مراد لیا ہے۔ یا تو معلوم سے مراد وہ ہے جس کے تصور کا قصد کیا جائے تو یہ باطل ہے جیسا کہ تم علم شی بالوجہ میں دیکھتے ہو یا معلوم سے مراد شی من حیث ھی (معلوم بالذات) اور علم سے مراد شی کا ذہن میں قیام ہے تو یہ مقدمہ اتحاد علم و معلوم بالذات کا حصول اشیاء باشباحہا پر بھی صادق آتا ہے لہٰذا اب ایک چوتھا مقدمہ حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن بھی ضروری ہوگا اور تین مقدمات جو حاشیے میں ذکر کئے گئے ہیں کافی نہیں ہوں گے تو جب ہم تصدیق یا مصدق بہ کا تصور کریں گے تو حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر کوئی استحالہ بالکل ہی لازم نہیں آئے گا کیونکہ شبح تصدیق اور مصدق بہ دونوں کے بالذات مغایر ہوتی ہے اگرچہ شبح اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے یعنی نفس شبح قطع نظر قیام فی الذہن کے۔

**تشریح:** ۔ **اقول وبالله التوفيق ...............**

ملاحسن نے شک مشہور کے مقدمات پر اس عبارت سے ایک بحث کی ہے فرماتے ہیں کہ اتحاد علم و معلوم بالذات

میں معلوم سے کیا مراد ہے؟ آیا معلوم بالعرض مراد ہے یا معلوم بالذات (معلوم کا علم اگر بالوجہ ہو تو یہ معلوم بالعرض ہے اور بالکنہ ہو تو یہ معلوم بالذات ہے) اگر معلوم بالعرض مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا قول باطل ہے کیونکہ یہ بات اظہر ہے کہ جو اور وجہ والبیہ میں مباینت ہوتی ہے اور اگر معلوم بالذات مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا مقدمہ حصول اشیاء باشباحہا پر بھی صادق ہوگا لہٰذا شک مشہور کے رد کے لئے ایک چوتھے مقدمہ حصول اشیاء بانفسہا کی بھی ضرورت ہوگی۔ تو متباینین کے اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے فقط تین مقدمات مذکور کافی نہیں ہوں گے۔

اس لئے کہ جب ہم حصول اشیاء باشباحہا کی تقریر پر تصدیق یا صدق بہ کا تصور کریں گے تو کوئی استحالہ نہیں آئے گا کیونکہ شبح تصدیق اور صدق بہ تصدیق اور صدق بہ کے مغایر ہوتی ہے اس لئے کہ نفس شیء اور ہے شبح شیء اور ہے ہاں اگر ہوتی اور پھر عینیت ہو جائے گی۔ اگرچہ یہاں شبح اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے اس لئے کہ شبح میں دو حیثیت ہے ایک ہی کی اور ایک ذہن میں قیام کی تو شبح شیء من حیث ہی ہی معلوم ہے اور من حیث قیام ذہنی علم ہے۔ جسے تصور بھی کہہ سکتے ہیں تو یہاں پر شبح تصور نفس شبح (معلوم) کے ساتھ متحد ہے۔ لیکن اس اتحاد سے لازم نہیں آتا ہے کہ ذی شبح جو کہ تصور ہے اور تصدیق یا صدق بہ میں اتحاد ہو جائے کیونکہ دونوں میں بالذات مغایرت متحقق ہے۔

لہٰذا تصور و تصدیق دو متباین نوعیں ہیں ان کے مابین اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ حصول اشیاء باشباحہا کو تسلیم نہ کرکے حصول اشیاء بانفسہا کو ایک مزید تسلیم شدہ مقدمہ بنایا جائے تاکہ شبح شی کے متصور فی الذہن یا علم ہونے کا سوال ہی نہ پیدا ہو۔

**ثم قال فی الحاشیة ثم اعلم انه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز ان يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق باعتبار وجهه ورسمه الاترى ان حقيقة الواجب تعالیٰ ممتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه وان معنى الحروف يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمة اليها فتدبر.**

**ترجمہ:-** پھر مصنف نے یہ حاشیہ میں کہا ہے کہ پھر تم جان لو کہ کبھی شبہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جاتی ہے اور اس تقریر پر جواب یہ ہوگا کہ تصور کا ہر شی کے ساتھ تعلق اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شی سے متعلق ہو تو یہ ممکن ہے کہ باعتبار حقیقت تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ محال ہو اور باعتبار وجہ و رسم تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق ممکن ہو کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ حقیقت واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ محال ہے اور بالوجہ ممکن ہے اور تنہا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور حروف کے معانی کا تصور ضم ضمیمہ کے بعد ممکن ہے تو تم غور کرو۔



**تشریح:-** **ثم قال فی الحاشیة ........**

اس عبارت سے ملا حسن کہتے ہیں کہ حاشیہ منیہ میں مصنف نے ایک جواب اس اعتراض کا اس تقریر پر پیش کیا ہے جب کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جائے۔ واضح رہے کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق اور صدق بہ دونوں کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔

بہر حال جواب یہ ہے کہ تصور کے ہر شی سے متعلق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض من الوجوہ تصور کا تعلق ہر شی سے ہوتا ہے۔

یعنی کسی نہ کسی قسم سے تصور کا تعلق ہر شی سے ہوتا ہے لہٰذا یہ بات ممکن ہے کہ تصور تصدیق سے باعتبار وجہ و رسم متعلق ہو اور حقیقت تصدیق اور اس کی کنہ کے ساتھ تصور کا تعلق محال ہو جیسے کہ حقیقت واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ محال ہے اور بالوجہ ممکن ہے اور جیسے کہ عدم استقلال کی وجہ سے تنہا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور جب حروف کو دیگر کلمات کے ساتھ ضم کر دیا جائے تو اب ان کا تصور جائز ہے اسی طرح محال ہے کہ تصور کا تعلق حقیقت تصدیق سے ہو جائے اس صورت میں تصور کے تصدیق کے ساتھ تعلق کے باوجود دونوں کی حقیقتوں میں اتحاد لازم نہیں آئے گا۔

**اقول بتوفيق الله وتوفيقه ان القضية الشرطية لو تصور التصديق يلزم اتحاد احد المتباينين بالآخر باطلة بالضرورة لا لان صدق الشرطية يستلزم امكان المقدم بل لعدم العلاقة كما يحكم العقل بالضرورة بكذب قولنا لو تصور السواد بكنهه يلزم ان يكون عين البياض وهذه الشرطية الكاذبة لازمة للقول بالتباين مع انضمام بعض المقدمات الحقة اليه فذلك القول باطل فان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فتفكر فانه دقيق.**

**ترجمہ:-** میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ قضیہ شرطیہ "لو تصور التصديق يلزم اتحاد المتباينين بالآخر" اگر تصدیق کا تصور ہو تو متباینین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا، بالبداہۃ باطل ہے۔ اس کا بطلان اس وجہ سے نہیں ہے کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے۔ بلکہ بطلان عدم علاقہ کی بناء پر ہے جیسا کہ عقل بالبداہت (لو تصور السواد بكنهه يلزم ان يكون عين البياض" اگر سواد کا بکنہہ تصور ہوگا تو لازم آئے گا کہ وہ عین بیاض ہو جائے۔) کے کذب کا حکم لگاتی ہے اور یہ شرطیہ کاذبہ ماتن کے قول تباین کو لازم ہے۔ بعض مقدمات حقہ کو اس کے ساتھ ضم کرکے تو تصور و تصدیق کے مابین مباینت کا قول بھی باطل ہے کیونکہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کو مستلزم ہے تو تم غور و فکر کرو کیونکہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

**تشریح:-** **اقول بتوفیق اللہ..........**

اس عبارت سے ملاحسن شبہ کی نفس تصدیق کے اعتبار سے ایک دوسری تقریر کرتے ہیں اور اس تقریر پر مصنف نے جو جواب پیش کیا ہے اس کا رد بھی کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ تصور و تصدیق متبائن نوعین ہیں تو لازم آئے گا کہ شرطیہ کاذبہ صادق ہوجائے اور قضیہ شرطیہ کاذبہ کا صدق باطل ہے چونکہ لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دال ہوتا ہے لہٰذا تصور و تصدیق کا متبائن نوع ہونا بھی باطل ہے۔

قضیہ شرطیہ کاذبہ یہ ہے **لو تصور التصدیق یلزم اتحاد احد المتبائنین بالآخر** یعنی اگر تصدیق کا تصور ہوگا تو متبائنین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا۔

یہ اتحاد اسی صورت میں لازم آئے گا جب کہ ہم تصور و تصدیق کے تبائن کے مقدمہ کے ساتھ بعد دیگر مقدمات (مثلاً علم و معلوم متحد ہیں اور تصور کا تعلق ہر شی سے ہوتا ہے) کا انضمام کردیں مثلاً تصور و تصدیق دو متبائن نوعیں ہیں تصور کا تعلق ہر شی سے ہوتا ہے لہٰذا تصدیق سے بھی ہوگا چونکہ علم و معلوم متحد ہوتے ہیں لہٰذا تصور علم اور تصدیق معلوم ہوکر متحد ہوں گے تو متبائنین کا اتحاد لازم آئے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ شرطیہ کاذبہ ہے جس کی وجہ سے باطل ہے کاذبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرطیہ کے دونوں جزء مقدم اور تالی کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہونا چاہئے اور اس شرطیہ کے دونوں جزء (۱) تصور و تصدیق بکنہ (۲) لزوم اتحاد احد المتبائن بالآخر کے مابین کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا اس لئے یہ باطل ہے جیسے کہ عدم علاقہ کی وجہ سے قضیہ شرطیہ **لو تصور السواد بکنھہ یلزم ان یکون عین البیاض** باطل ہے اس لئے کہ تصور سواد اور لزوم بیاض کے مابین کوئی تعلق نہیں ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ شرطیہ عدم علاقہ کی وجہ سے باطل ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے اور اس قضیہ شرطیہ **لو تصور التصدیق یلزم اتحاد المتبائنین** میں مقدم ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ عند المصنف تصدیق بکنھہ کا تصور محال ہے۔

ملاحسن کذب کی اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم نہیں ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ شرطیہ صادق ہو اور مقدم ممتنع ہو جیسے **ان کان زید حمارا کان ناھقا** میں مقدم یعنی زید کا حمار ہونا محال ہے جب کہ یہ قضیہ شرطیہ صادق ہے یوں ہی ارشاد باری تعالیٰ **قل ان کان للرحمان ولد فانا اول العابدین** میں مقدم محال ہوتے ہوئے شرطیہ صادق ہے۔ **فتفکر فانہ دقیق.**



**ثم تعیین القول فی الشبھة بالتصدیق بمعنی المصدق بہ کما وقع فی الحاشیة ان کان بالنظر الی محصل الحل الاٰتی لایجری فی التصدیق بمعنی الاذعان فذلک باطل قطعاً کما سیاتی وان کان بالنظر الی ان بعض الفاظ الحل اب عنہ فکان الانسب علی المصنف ان لا یذکرہ اویاولہ ویبین الجواب عن التقریرین لئلا یکون موجباً للوھم بالاختصاص وھو غیر مختص وللاعذار الباردة مجال وسیع.**

**ترجمہ:-** پھر شک کی تقریر کو تصدیق بمعنی مصدق بہ کے ساتھ متعین کرنا جیسا کہ حاشیہ میں واقع ہے اگر اس حل کے خلاصہ کے پیش نظر ہے جو آنے والا ہے کہ وہ تصدیق بمعنی اذعان میں جاری نہیں ہوگا تو یہ قطعی طور پر باطل ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اور اگر حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ شک تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق ہو تو مصنف پر مناسب تھا کہ ان الفاظ کو ذکر ہی نہ کرتے یا اس میں تاویل کردیتے اور جواب کی توضیح دونوں کے لحاظ سے کرتے تاکہ یہ اختصاص بمعنی المصدق بہ کے ساتھ وہم کا موجب نہ ہوتا حالانکہ جواب خاص نہیں ہے اور خواہ مخواہ کے عذر کی تو بڑی گنجائش ہے۔

**تشریح:-** **ثم تعیین القول فی الشبھة بالتصدیق بمعنی المصدق بہ**

اس عبارت سے ملاحسن فرماتے ہیں کہ اس شبہہ کو مصدق بہ کے ساتھ خاص کرنا جیسا کہ حاشیہ منہیہ میں ہے محل نظر ہے اس لئے کہ یہ تخصیص اگر اس حل کے پیش نظر ہے جو متصلا بعد میں آرہا ہے کہ وہ حل نفس تصدیق پر منطبق نہیں ہوگا صرف مصدق بہ پر منطبق ہوگا یہ قطعاً باطل ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آرہا ہے کہ یہ حل نفس تصدیق پر بھی منطبق ہوگا جیسے کہ مصدق بہ پر منطبق ہوتا ہے اور اگر یہ تخصیص حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ اس کو نفس تصدیق کے ساتھ خاص کیا جائے تو مصنف پر مناسب تھا کہ انھیں ذکر ہی نہ کرتے اور اگر ذکر کرنا ناگزیر تھا تو پھر اس میں تاویل کردیتے اور کچھ اس ڈھنگ سے توضیح کرتے کہ جواب نفس تصدیق اور مصدق بہ دونوں پر منطبق ہوجاتا اور فقط مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم برقرار نہ رہتا۔

حل کے بعض الفاظ جو مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا کرتے ہیں وہ یہ ہیں۔ **کتفاوت النوم والیقظة العارضین لذات واحدة** یہ عبارت دلالت کرتی ہے کہ جیسے نوم اور یقظہ دو مختلف حقیقت کے باوجود ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح تصور و تصدیق باہم مختلف الحقائق ہونے کے باوجود ایک شی کو عارض ہوسکتے ہیں تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصور تصدیق دونوں عارض ہوتے ہیں اور کوئی شی ثالث معروض ہوتی ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ شبہہ کی تقریر مصدق بہ کے اعتبار سے کی جائے جس میں مصدق بہ کی حیثیت معروض کی ہوگی کیونکہ اگر شبہہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار

سے کی جائے تو تصور عارض ہوگا اور تصدیق معروض ہوگی۔

**وللاعذار الباردة مجال وسيع:** ۔ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے کچھ عذر پیش کیا ہے جو یہ ہے کہ مصنف نے تصور سے مراد شک لیا ہے اور تصور بمعنی شک تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق نہیں ہوسکتا ہاں ایسا ضرور ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ شک متعلق ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ تصدیق کے متعلق ہونے کے بعد شک زائل ہوجاتا ہے لیکن یہ عذر ایک ضعیف عذر ہے اس لئے کہ التصور يتعلق بكل شئ کا جو مقدمہ ہے اس میں تصور کا معنی عام مراد ہے شک کے ساتھ خاص نہیں ہے ورنہ تو خواہ مخواہ کا عذر پیش کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

**وحله على ما تفردت به ان العلم فى مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فى الذهن معلوم الوجود والحصول والكون والثبوت الفاظ مترادفة عندهم والوجود الذهنى عند بعض المحققين عبارة عن الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن فكذا الحصول الذهنى وهو مرتبة المعلوم فلا يرد ان المعلوم الشئ من حيث هو والحصول فى الذهن امر زائد عليه فلا يكون معتبراً فى المعلوم والحق ان الوجود الذهنى ليس هو الطبيعة من حيث هى هى فانهم استدلوا على زيادة الوجود مطلقاً على الماهية من حيث هى بل الموجود الذهنى مالا يعتبر فيه جهة القيام بالذهن ويعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة ففى العبارة مسامحة بان يراد بمرتبة الحصول فى الذهن مرتبة الشئ من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الى قيامه بالذهن.**

**ترجمہ:** ۔ اور اس اعتراض کا حل جس پر کہ میں منفرد ہوں یہ ہے کہ علم اتحاد کے مسئلہ میں صورت علمیہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ صورت علمیہ من حیث الحصول فی الذہن معلوم ہے وجود، حصول، کون، اور ثبوت عند المناطقہ الفاظ مترادفہ ہیں اور بعض محققین کے نزدیک وجود ذہنی شئی من حیث ھی ھی کا نام ہے قطع نظر قیام فی الذہن کے تو یوں ہی حصول ذہنی بھی ہوگا اور یہ معلوم کا مرتبہ ہے۔

تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ معلوم شئی من حیث ھو ھو ہے اور حصول فی الذہن شئی پر ایک زائد امر کا نام ہے تو حصول فی الذہن معلوم میں معتبر نہیں ہوگا۔

اور حق یہ ہے کہ وجود ذہنی طبیعت من حیث ھی ھی کا نام نہیں ہے کیونکہ مناطقہ حضرات نے ماہیت میں حیث ھی ھی پر مطلق وجود کی زیادتی پر استدلال کیا ہے خواہ وجود ذہنی ہو یا خارجی، بلکہ موجود ذہنی وہ ہے جس میں ذہن کے ساتھ قیام کی جہت کا اعتبار نہ ہو اور اس کے ساتھ وجود فی الذہن کا اعتبار ہو قطع نظر جہت قیام کے۔



تو عبارت میں خلاف ظاہر کا ارتکاب ہے بایں طور کہ حصول فی الذہن کے مرتبہ سے شئی من حیث ھو ھو کا مرتبہ مراد لیا اس لئے کہ حصول ذہنی مرتبہ شئی من حیث ھی ھی سے زیادہ قریب ہے۔ قیام بالذہن کی طرف نظر کرتے ہوئے۔

**تشریح:** ۔ **وحله على ماتفردت به ان العلم فى مسالة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فى الذهن معلوم.**

**حل:** ۔ نمازذہنی کے منشاء کو ظاہر کردینے کا نام حل ہے۔

اس عبارت سے مصنف نے شک مشہور کا ایک حل پیش کیا ہے اور دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ حل صرف میں نے پیش کیا ہے کسی اور نے نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے دیگر محققین نے بھی اس طرح کا حل پیش کیا ہے حل کی تقریر سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ علم کا اطلاق صورت علمیہ (حاصلہ) اور حالت ادراکیہ دونوں پر ہوتا ہے اور دونوں سے تصور و تصدیق کا تعلق ہوتا ہے یعنی تصور کی ایک صورت علمیہ ہوتی ہے اور ایک حالت ادراکیہ اسی طرح تصدیق کی ایک صورت علمیہ ہوتی اور ایک حالت ادراکیہ اسی طرح یہ بھی اظہر ہے کہ تحقق تناقض کی آٹھ شرطوں میں سے ایک شرط وحدت موضوع بھی ہے۔

اتنی توضیح کے بعد اب جاننا چاہئے کہ یہاں پر یہ شک وارد نہیں ہوگا اس لئے کہ جہاں پر یہ کہا گیا کہ علم و معلوم (تصور و تصدیق) دونوں متحد ہیں وہاں پر دونوں کی صورت علمیہ یعنی صورت حاصلہ فی الذہن مراد ہے اور جہاں پر کہا گیا کہ تصور و تصدیق دونوں متبائن ہیں وہاں پر دونوں کی حالت ادراکیہ مراد ہے۔ اب استحالہ اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ حالت ادراکیہ پر مباینت کا حکم ہے اور صورت حاصلہ فی الذہن پر اتحاد کا حکم ہے لہٰذا موضوع میں اتحاد نہیں پایا گیا تو اب تناقض بھی نہیں پایا جائے گا اذا فات الشرط فات المشروط۔

## الوجود والحصول والكون والثبوت الفاظ مترادفة

ملاحسن نے اس عبارت سے مصنف کی عبارت پر وارد شدہ اعتراض کا جواب پیش کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شئی من حیث ھی ھی کو معلوم کہا جاتا ہے نہ کہ من حیث الحصول فی الذہن کو معلوم کہا جاتا ہے تو مصنف نے کیونکر کہہ دیا **فانها للحيث الحصول فى الذهن معلوم.**

ملاحسن جواب پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عند المناطقہ وجود، حصول، کون، ثبوت الفاظ مترادفہ ہیں اور بعض محققین کے نزدیک شئی من حیث ھی ھی قطع نظر قیام فی الذہن کو وجود ذہنی کہا جاتا ہے تو جب شئی من حیث ھی ھی جو معلوم ہے اسی کو محققین قطع نظر قیام ذہنی کے وجود ذہنی کہتے ہیں تو وجود اور حصول کے ترادف کی وجہ سے اس کو حصول ذہنی بھی کہا جا سکتا ہے اس لئے مصنف نے شئی من حیث ھی ھی جو حقیقتاً معلوم ہے کو حصول ذہنی سے تعبیر کر دیا ہے تو اب کوئی اعتراض وارد نہیں

ہوگا کیونکہ حصول فی الذہن ہی شی من حیث ھی ھی ہے۔

### فلا یرد ان المعلوم الشئ من حیث ھو

ملاحسن کہتے ہیں مذکورہ توضیح کے بعد اب یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ شی من حیث ھو ھو کو معلوم کہتے ہیں اور حصول فی الذہن تو من حیث ھی ھی پہ ایک زائد مفہوم کا نام ہے جو معلوم میں معتبر نہیں ہوتا اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ بعض محققین کے اعتبار سے حصول فی الذہن سے مراد شی من حیث ھی ھی ہے۔

### والحق ان الوجود الذھنی

یہاں سے بعض محققین کے قول کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ وجود ذہنی یا حصولی ذہنی طبیعت من حیث ھی ھی یا شی من حیث ھی ھی کا نام نہیں ہے اس لئے کہ مناطقہ حضرات نے استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث ھی کے مفہوم پر مطلق وجود خواہ ذہنی ہو یا خارجی ایک زائد مفہوم کا درجہ رکھتا ہے تو کیسے بعض محققین نے یہ کہہ دیا کہ حصول ذہنی من حیث ھی ھی کا نام ہے بلکہ وجود ذہنی اسے کہا جاتا ہے جس میں قیام فی الذہن کا اعتبار نہ ہو لیکن اس میں وجود فی الذہن کا اعتبار ہو۔

**ففی العبارة مسامحة:—** مصنف جواب مذکور کی تضعیف کے بعد ایک دوسرا جواب پیش کرتے ہیں کہ مصنف کے قول الحصول فی الذہن سے متبادر معنی مراد نہیں بلکہ حصول فی الذہن سے شی من حیث ھی ھی مراد ہے۔

یہاں پر مصنف سے تسامح ہو گیا اور اس وجہ سے تسامح ہوا کہ حصول فی الذہن کا درجہ قیام بالذہن کے لحاظ سے شی من حیث ھی ھی سے زیادہ قریب ہے کیونکہ قیام ذہنی کا مرتبہ حصول فی الذہن کے بعد ہوتا ہے تو شی من حیث ھی ھی کے قریب حصول فی الذہن ہوا اس وجہ سے مصنف نے یہ تسامح کر دیا کہ قرب کے سبب سے شی من حیث ھی ھی کو حصول ذہنی سے تعبیر کر دیا ہے۔

**ومن حيث القيام به علم وهذا مرتبة التشخص ولذا قيل المعلوم كلي والعلم جزئي ومرتبة الوجود الذهني الذى قال به بعض المحققين كانها برزخ بين مرتبة العلم والمعلوم فالشئ فى الذهن اذا تخصص فيه بوجود لايترتب عليه الأثار وقطع النظر عن القيام بالذهن فنزل من مرتبة المعلوم الذى هو الشئ من حيث هو الى مرتبة الوجود الذهنى ثم اذا لوحظ الى القيام بالذهن صار شخصاً ذهنياً وعلما موجوداً خارجيا لترتب الأثار عليه كالانكشاف.**

**ترجمه:—** اور صورت علمیہ من حیث القیام بالذہن علم ہے اور یہ تشخص کا مرتبہ ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی اور وجود ذہنی کا مرتبہ جس کے بعض محققین قائل ہیں گویا کہ وہ علم اور معلوم کے مرتبہ کے مابین برزخ ہے تو شی ذہن میں جب ایسے وجود کے ساتھ خاص ہو جس پر آثار مرتب نہیں ہوتے اور قیام بالذہن سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ شی اس معلوم کے مرتبہ سے جو شی من حیث ھی ھی ہے وجود ذہنی کے مرتبے کی جانب اتر جاتی ہے۔ پھر جب اسی شی کا لحاظ قیام بالذہن کی جانب کیا جاتا ہے تو وہ متشخص ذہنی ہو جاتی ہے اور ایسا علم ہو جاتی ہے جو خارج میں موجود ہو اس پر آثار کے ترتب کی وجہ سے جیسے کہ انکشاف ہے۔



**تشریح:—** **من حيث القيام به علم.**

اس عبارت سے مصنف فرماتے ہیں کہ صورت علمیہ بحیثیت حصول فی الذہن کے معلوم ہے اور من حیث القیام بالذہن علم ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ صورت علمیہ کا ذہن کے ساتھ قیام تشخص کا درجہ ہے کیونکہ صورت ذہنیہ جب عوارض ذہنیہ سے متشخص ہوتی ہے تو اس پر تشخص آجاتا ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی ہے اگر علم میں تشخص نہ ہوتا تو اسے جزئیت سے متصف نہیں کیا جاتا۔

بعض محققین کہتے ہیں کہ شی کے تین درجے ہیں، معلوم، وجود ذہنی، علم، شی من حیث ھی ھی معلوم ہے اور شی کا ذہن میں ایسے وجود کے ساتھ تخصص جس پر آثار واحکام مرتب نہ ہوتے ہوں اور قیام بالذہن سے بھی قطع نظر کر لیا گیا ہو اسے وجود ذہنی کہا جاتا ہے۔ اور شی کا ذہن کے ساتھ قیام اس حیثیت سے کہ اس پر آثار واحکام مرتب ہوتے ہوں علم کہا جاتا ہے۔ گویا کہ وجود ذہنی علم اور معلوم کے درمیان ایک برزخ کی حیثیت رکھتا ہے۔

**ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية التى هى العلم حقيقة ويعبر عنه بالفارسية بدانش قد خالطت بوجودها الانطباعى اى الانضمامى مع الذهن فانها انما تحدث فيه دون الصورة والاصارت عالمة فهذه الحالة بوجودها القائم بالذهن خالطت مع الصورة خلطا رابطياً اتحادياً اراد بالخلط الرابطى التحادى حمل العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا فى الوجود كما زعم بل الاتحاد الحلولى كما فى العرضى بالنسبة الى المعروض لابل كما فى عرضيين قائمين بمعروض واحد كالضاحک والمتعجب وحاصل الكلام ان من الوجدانيات ان بعد حصول الصورة فى الذهن يحصل لنا حالة فى الذهن يعبر عنها بالفارسية بدانش وفى العربية بحالة الشعور والفهم وكذا فى كل لغة اسم يخصها كما ان السراج اذا ادخلت فى دور مظلمة تنور بها الدور فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الادراكية والفرق بين الصورتين ان**

الضیاء قائم بالسراج والدور کلیهما والحالة المذکورة انما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة فی الثبوت لها علی نحو مایکون الاتصاف بذی الواسطة فقط.

**ترجمہ:-** پھر تفتیش کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ صورت علم ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ جو حقیقت میں علم ہے اور جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے وہ اپنے وجود انضمامی سے ذہن کے ساتھ مختلط ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ ذہن میں ہی پیدا ہوتی ہے نہ کہ صورت میں ورنہ صورت عالمہ ہو جائے گی تو یہ حالت ادراکیہ اپنے وجود قائم بالذہن سے صورت کے ساتھ مختلط ہو جاتی ہے ایسے خلط کے طور پر جو رابطی ہوتا ہے اور اتحادی ہوتا ہے خلط رابطی اتحادی سے مراد عرضیات کا معروضات کے اوپر حمل ہے خلط رابطی کا مطلب یہاں پر اتحاد فی الوجود نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے بلکہ اتحاد حلولی ہے جیسا کہ عرض میں معروض کی جانب نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے نہیں بلکہ جیسا کہ ایسی دو عرضوں میں ہوتا ہے جو ایک معروض کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ ضاحک اور متعجب۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ وجدانیات میں سے ہے کہ ذہن میں صورت کے حصول کے بعد ہمارے لئے ذہن میں ایک حالت حاصل ہوتی ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے اور عربی میں حالت شعور وفہم سے ہوتی ہے ایسے ہی ہر زبان میں اس حالت کا ایک مخصوص نام ہے جیسے کہ چراغ ہے جسے کسی ایسے تاریک گھر میں داخل کیا جائے جس سے گھر روشن ہو جائے تو چراغ مثل صورت کے ہے اور روشنی جو اس گھر کے ساتھ قائم ہے حالت ادراکیہ کی منزل میں ہے۔ اور فرق دونوں صورتوں کے درمیان یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور حالت مذکورہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہے نہ کہ صورت کے ساتھ اور صورت واسطہ ہے حالت ادراکیہ کے ذہن کے لئے ثبوت میں اس طریقے پر جس میں وصف عارض سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے نہ کہ واسطہ۔

**تشریح:-ثم بعد التفتیش یعلم ان تلک الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراکیة ......**

اس عبارت سے مصنف نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ صورت علمیہ جسے صورت حاصلہ کہا جاتا ہے حقیقتاً علم نہیں ہے اس لئے کہ یہ بعینہ وہی ماہیت ہے جو وجود فی الذہن سے قبل خارج میں موجود تھی یعنی صورت حاصلہ فی الذہن شیٔ موجود فی الخارج کا ایک عکس ہے اور ظل وعکس ایک امر انتزاعی ہوتا ہے جب کہ علم ایک ایسا وصف ہے جو انضمامی ہوتا ہے لہٰذا ہم صورت علمیہ کو حقیقتاً علم نہیں کہہ سکتے۔ البتہ اسے مجازاً علم ضرور کہہ سکتے ہیں اس وجہ سے کہ حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے کا صورت علمیہ کے ساتھ اختلاط ہوا کرتا ہے اور حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مقارنت ہوتی ہے اس لئے بطور مجاز



اس پر بھی علم کا اطلاق ہوتا ہے۔

## قد خالطت بوجودها الانطباعی ............

اس عبارت سے اس امر کی توضیح کی جارہی ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مخالطت اور مقارنت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر صورت ذہنیہ کے ساتھ قائم ہو جائے تو لازم آئے گا کہ صورت ذہنیہ عالمہ ہو جائے اس لئے کہ ماخذ اشتقاق کا ثبوت اگر کسی کے لئے ہے تو اس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوتا ہے جیسے علم اگر کسی کے ساتھ پایا جائے تو اسے عالم کہا جائے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ کے ساتھ حالت ادراکیہ نہیں پائی جاتی ہے حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ اس طور پر پائی جاتی ہے کہ ذہن پر اس کی صورت حاصلہ کے ساتھ مخالطت ہوتی ہے۔

## خلطا رابطیاً اتحادیاً ......

اس عبارت سے ملاحسن نے دونوں کے مابین مخالطت کی تشریح کی ہے۔ مختلف شارحین نے اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ بعض کا قول یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت کے ساتھ مخالطت کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ ایک ایسا تعلق ہو جاتا ہے جو قوی ہوتا ہے۔

اور دونوں کے مابین اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دونوں اس محل میں جو کہ نفس ہے متحد ہو جاتے ہیں تو جب دونوں میں تعلق ہے تو صورت علمیہ کو مجازاً علم کہہ سکتے ہیں اور نسبت کر کے صورت علمیہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ صورت علمیہ کے علم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علم صورت پر حقیقتاً محمول ہوتا ہے۔

ملاحسن صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان خلط رابطی اتحادی کی یہ توضیح کرتے ہیں کہ دونوں کے مابین مخالطت کا معنی یہ ہے کہ جیسے عرضیات کا حمل معروضات پر ہوا کرتا ہے ایسے ہی حالت ادراکیہ کا صورت پر حمل ہوتا ہے۔ یعنی دونوں کے مابین حمل تو پایا جاتا ہے لیکن اتحاد فی الوجود کے معنی میں جو حمل مشہور ہے اس معنی میں حمل نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کے مابین اتحاد حلولی کے معنی میں حمل ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم سے حلول ہوتا ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان حمل ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ معروض واحد کے ساتھ دو عرضوں کا قیام ہو جیسے کہ انسان کے ساتھ ضحک اور تعجب کا قیام ہوتا ہے ایسے ہی ذہن کے ساتھ صورت اور حالت ادراکیہ کا قیام ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے وجدان میں غور کرتے ہیں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ہمارے لئے ایک حالت پیدا ہوتی ہے جسے ہم فارسی میں دانش اور عربی میں شعور وفہم سے تعبیر کرتے ہیں اور ہر زبان

میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ضرور ہے۔اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ چراغ کو کسی تاریک گھر میں لے جائیں۔جس سے گھر روشن ہوجائے تو یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک چراغ اور ایک اس کی روشنی۔صورت علمیہ مثل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ روشنی کے مانند ہے تاہم دونوں میں قدر فرق بھی ہے وہ یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہے لیکن حالت ادراکیہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔صورت کے ساتھ قائم نہیں ہوتی۔صورت یہاں پر حالت ادراکیہ اور ذہن کے درمیان اس معنی میں واسطہ فی الثبوت ہوتی ہے جس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ متصف نہیں ہوتا بلکہ واسطہ ثبوت وصف کے لئے سفیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ متصف نہیں ہوتا۔یوں ہی حالت ادراکیہ جسے حقیقتاً علم کہا جاتا ہے اس سے صرف ذہن متصف ہوتا ہے صورت نہیں متصف ہوتی ہے وہ سفیر محض ہوتی ہے۔

**وقد حققت فی مقامه ان مناط الحمل مطلقاً سيما فی العرضيات علی الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد نعم يتصور الحلول بينهما وهو الذی سموه بالاتحاد علی التحقيق وان كان ظاهر عباراتهم مشعرا باتحاد الوجود فاذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بان يكون احدهما حالا فی الأخر او يكون كلا هما حالين فی امر ثالث تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلتا هما قائمتان بالذهن.**

**ترجمہ:-** اور میں نے اس کے مقام میں یہ ثابت کردیا ہے کہ مطلق حمل کا دارومدار بالخصوص عرضیات میں صرف حلول پر ہے نہ کہ ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد پر کیونکہ معروض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور معروض کبھی جوہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد کیونکر ہوسکتا ہے ہاں عارض اور معروض کے درمیان حلول متصور ہوسکتا ہے جس کا کہ مناطقہ نے علی سبیل التحقیق اتحاد نام رکھ دیا ہے اگرچہ مناطقہ کی عبارتوں کا ظاہر حمل میں اتحاد وجودی کی طرف مشعر ہے تو جب دو شی کے درمیان حلول کا علاقہ پالیا جائے گا بایں طور کہ ان میں ایک دوسرے میں حال ہو یا دونوں کے دونوں کسی تیسرے میں حال ہوں تو حمل متحقق ہوجائے گا اور یہاں پر یہی آخری شق موجود ہے کیونکہ صورت اور حالت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں۔

**تشریح:-** **وقد حققت فی مقامه ............**

اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں۔جس کی تقریر یہ ہے کہ جب حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان مغائرت ذاتی ہے تو حالت کا حمل صورت کے اوپر کیونکر ہوسکتا ہے۔



جواباً فرماتے ہیں کہ یہ ہم نے ثابت کردیا ہے کہ حمل کا دارومدار بالخصوص عرضیات میں صرف حلول پر ہوتا ہے ذاتاً وجوداً اتحاد پر نہیں ہوتا اور بالذات اتحاد ہو بھی نہیں سکتا اس لئے کہ معروض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور کبھی معروض جوہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو جوہر اور عرض میں اسی طرح موجود اور معدوم میں ذاتاً اور وجوداً اتحاد کیونکر ممکن ہوگا ہاں دونوں کے درمیان حلول متصور ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم میں حلول ہوتا ہے اگرچہ مناطقہ کی عبارتوں کا ظاہر یہی ہے کہ حمل نام ہے دو چیزیں جو مفہوم کے اعتبار سے مغائر ہوں وجوداً متحد ہوجائیں۔تو جب دو چیزوں میں حلول کا علاقہ پالیا جائے عام ازیں کہ ایک دوسرے میں حال ہوں جیسے سرخی انسان میں حال ہوتی ہے یا دونوں کسی تیسرے میں حال ہوں جیسے کہ ضحک اور تعجب جو انسان میں حال ہوتے ہیں تو حمل پالیا جائے گا اور صورت مسئلہ میں یہ شق اخیر پائی جارہی ہے کہ صورت اور حالت ادراکیہ دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا ایک کا دوسرے پر اس معنی کر حمل ہوسکتا ہے۔

**وح لا يرد عليه ما اورد علی بطلانها بان تلک الحالة ان كانت منضمة فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان مناط حمل المشتق قيام المبدأ واما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة علی الصورة ولا تكون عرضا لها فانا نختار الشق الثانی ونقول حملها علی الصورة كحمل الضاحک علی المتعجب و ايضاً لا يرد ما اورد ان كلامنا فی الشبهة علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات و علی تقدير كون العلم حقيقة هی الحالة المذكورة يلزم تغاير هما بالذات فان الاتحاد انما قصد فی العلم بمعنی الصورة دون الحالة.**

**ترجمہ:-** اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو اس کے بطلان پر وارد کیا جاتا ہے کہ حالت ادراکیہ اگر منضم ہوگی تو یا تو صورت کے ساتھ قائم ہوگی تو صورت حقیقت میں عالمہ ہوجائے گی کیونکہ مشتق کے حمل کا دارومدار موضوع کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قیام پر ہے یا حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو پھر وہ صورت پر محمول نہیں ہوگی اور اس کے لئے عرض بھی نہیں ہوگی۔

کیونکہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ایسے ہی ہے جیسے کہ ضاحک کا حمل متعجب پر ہے نیز وہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا جو وارد کیا جاتا ہے کہ شک میں ہمارا کلام علم اور معلوم کے بالذات اتحاد پر مبنی ہے اور اس تقدیر پر کہ علم حقیقت میں حالت ادراکیہ ہے لازم آتا ہے کہ علم و معلوم میں بالذات مغائرت ہوجائے۔
اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ علم و معلوم میں بالذات اتحاد کا قول علم بمعنی صورت میں ہے نہ کہ علم بمعنی حالت ادراکیہ میں۔

تشریح:- **وح لایرد علیه ما اورد ..........**

اس عبارت سے ملاحسن فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالاتوضیح کے بعداب وہ اعتراض جواس مقام پر وارد کیا جاتا ہے وارد نہیں ہوگا جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ منضم ہوگی تولازم آئے گا کہ صورت عالمہ ہوجائے اس لئے کہ اگر ماخذ اشتقاق کا ثبوت کسی کے لئے ہوتا ہے تومشتق کا بھی ثبوت اس کے لئے ہوتا ہے اور اگر حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہے تو حالت نہ صورت پرمحمول ہوگی اور نہ ہی اس کے لئے عارض ہوگی۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم آخری شق مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ہوتا ہے جیسے کہ ضاحک کا حمل متعجب پراس معنی کرہوتا ہے کہ ضاحک متعجب کے مفہوم پرمحمول نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے افراد پرمحمول ہوتا ہے اور ضاحک اپنے افراد میں حال ہوتا ہے گویا کہ ضحک اور تعجب دونوں انسان کے افراد میں حال ہوتے ہیں ایسے ہی صورت اور حالت دونوں ذہن میں حال ہوتے ہیں۔

**وایضاً لا یرد ............**

اس عبارت سے ایک اوراعتراض نیزاس کا جواب پیش کیا جارہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کا پیش کردہ حل شک کے دفع کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ شبہ مقدمات مسلمہ پرمبنی ہے جبکہ حل اس امر کا مقتضی ہے کہ حالت ادراکیہ جوعلم ہے وہ معلوم کے بالذات مغائر ہے اس سے مقدمہ اتحادعلم ومعلوم کا انکار ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا مصنف پر ضروری تھا کہ ایسا جواب پیش کرتے جس میں تسلیمی مقدمہ اتحادعلم ومعلوم کا انکار نہ ظاہر ہوتا۔

جواب پیش کرتے ہیں کہ اتحادعلم ومعلوم ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اتحادعلم بمعنی الصورت جسے مسامحت کے طور پر علم کہا جاتا ہے کہ ساتھ مخصوص ہے لیکن حالت ادراکیہ جوحقیقتاً علم ہے اس میں اتحادعلم و معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ مغائرت پائی جاتی ہے حل میں مقدمہ اولیٰ کا انکارنہیں ہے بلکہ اس کی تاویل کی گئی ہے۔

**وبالجملة هذا التحقيق عندی حقيق بان يتلقى بالقبول وبعد تنقيحه بهذا النمط الانيق ارجو من اللبيب دفع الاوهام الموردة ههنا ولم نشتغل بذكرها ودفعها لئلا يخرج الكلام من النمط الذی بسطته للغائصين فی لجج الافكار المعرضين عن اللغو.**

**ترجمه:-** حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تحقیق میرے نزدیک لائق قبول ہے اوراس عمدہ طریقہ پراس کی تنقیح کے بعد مجھے ذہین آدمی سے امید ہے کہ یہاں پیش کئے جانے والے اوہام کوخود سے دفع کرلے گا۔ ہم ان کے ذکرودفع میں مشغول نہ ہوئے کہ کہیں یہ گفتگو اس طرز سے باہر نہ ہوجائے جسے میں نے افکار کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کرکے لغو سے اعراض کرنے والے لوگوں کے لئے واشگاف کیا ہے۔



**کالحالة الذوقية هی ادراک المذوقات بالمذوقات فصارت صورة ذوقية وحاصله التمثيل فی النظر الجلی بمثال واضح يستعان به علی غيره فان عند اكل المذوقات كالخل والعسل مثلاً يحصل صورتها فی الذهن ويختلط بها حالة ادراكية خاصة فی الذهن بالضرورة وهی الحالة الذوقية وكذا السمعية بالمسموعات وهكذا اللمسية بالملموسات فينتقل الذهن من هذه الامثلة الجزئية الضرورية الی صور الكليات وصور الجزئيات المغايرة لما ذكرنا فان الحال فيها ايضاً كذلك فيحصل بعدحصول صورها فی الذهن حالة انكشافية مغايرة لها مختلطة بها اختلاطاً يصح به الحمل كما ذكرنا.**

**ترجمه:-** جیسے کہ حالت ذوقیہ (یہ ان امور کا ادراک ہے جس سے ذائقہ متعلق ہوتا ہے) کا اختلاط ہے مذوقات کے ساتھ (ان صورتوں کے صاتھ جوذائقہ میں حاصل ہوتی ہیں) اس کا حاصل نظر جلی میں ایسی واضح مثال کے ذریعہ تمثیل پیش کرنا ہے جس سے کہ اس کے غیر پر مدد حاصل کی جائے کیونکہ ذائقہ دار چیز مثلاً شراب اور سرکہ کے کھانے کے وقت ان کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے جس صورت سے حالت ادراکیہ جوخاص ذہن میں ہے بالبداہت مختلط ہوجاتی ہے اور یہی حالت ذوقیہ ہے یوں ہی حالت سمعیہ کا اختلاط مسموعات کے ساتھ ہے اور ایسے ہی حالت لمسیہ کا اختلاط ملموسات کے ساتھ ہے۔

تو ذہن ان بدیہی جزئی مثالوں سے کلیات اور جزئیات کی صورتوں کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جومغائر ہیں امور مذکورہ مذوقات، مسموعات اور ملموسات کے کیوں کہ کلیات اور جزئیات کا حال بھی انھیں کی طرح سے ہے تو کلیات اور جزئیات کی صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ایک حالت انکشافیہ حاصل ہوتی ہے جوصورت کے مغائر ہوتی ہے اور صورت کے ساتھ ایسے اختلاط کے طور پر مختلط ہوتی ہے جس سے کہ حمل صحیح ہوجائے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- **کالحالة الذوقية هی ادراک المذوقات بالمذوقات......**

اس عبارت سے ملاحسن نے حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مخالطت اور اتحاد کی ایک تمثیل پیش کی ہے فرماتے ہیں جب ہم کوئی شئی مطعوم کھاتے ہیں جیسے کہ سرکہ یا شہد ہے تواس کی صورت جوذائقہ میں ہوتی ہے ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت ذائقہ ذہنیہ جس سے ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے ذوق کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت ذوقیہ کہا جاتا ہے۔

**وكذا السمعية بالمسموعات وهكذا اللمسية بالملموسات .........**

یہی حالت قوت سامعہ کی بھی ہے کہ وہ صورت جوسامعہ میں ہے جب ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو قوت

سامعہ جو آواز کا ادراک کرتی ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے سمع کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت سمعیہ کہا جاتا ہے یہی حال ملموسات کا بھی ہے کہ اس کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت لامسہ اس کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے صورت لمسیہ کہہ دیا جاتا ہے یہی حال اشیاء کا بھی ہے کہ ان کی صورتیں ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہیں پھر حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے صورت حاصلہ فی الذہن کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اس صورت کو علم کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت علمیہ کہا جاتا ہے اور حمل صحیح ہو جاتا ہے۔

**وفی النظر الدقیق لعله اشارة الی جواب اشکال دقیق وهو ان صور الجزئیات المادیة فی الحواس کما هو المقرر عندهم والحالة الادراکیة قائمة بالنفس کما هو المثبت عندهم ایضا فکیف الاختلاط لهما ولم یتحصل ما قلنا بان الحالة والصورة قائمتان بالذهن قیام عرضیین بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابه انا لانسلم ان صور الجزئیات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس کما صورنا فیما مرمن حصول الخاصة المختصة للجزء المادی فی النفس او امر مماثل له فیها وکلام المصنف ههنا مبنی علی التحقیق دون المقرر عندهم وعلی تقدیر التسلیم فیجوز ان یکون تلک الحالة ایضاً فی الحواس کما قیل ان مدرک الجزئیات هو الحواس والحق ان الادراک التصوری والتصدیقی للنفس واختلاط الحالة الادراکیة بالصورة کاختلاط الاذعان بالقضیة الشخصیة فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضیة الشخصیة لیست بموجودة فیها لامتناع جزئها فیها او کاختلاط الالتفات بالجزئیات المادیة.**

**ترجمہ:-** اور نظر دقیق میں امید کہ یہ ایک دقیق اشکال کی جانب اشارہ ہو وہ یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں ہوتی ہیں جیسا کہ عندالحکماء یہ ثابت ہے اور حالت ادراکیہ نفس کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ یہ بھی ان کے نزدیک ثابت ہے تو ان دونوں کا اختلاط کیونکر ہوگا اور نہیں حاصل ہوگا وہ جو ہم نے کہا ہے کہ حالت اور صورت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں دو عرضوں کے محل واحد کے ساتھ قیام کے طریقے پر اور یہی حمل کے لئے مصحح ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ نفس میں حاصل ہوتی ہیں جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس کی تصویر پیش کی ہے یعنی نفس میں اس خاصے کا حصول جو جزء مادی کے ساتھ مختص ہے یا نفس میں ایسے امر کا حصول جو جزء مادی کے مماثل ہے اور مصنف کا کلام یہاں تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو حکماء کے نزدیک ثابت ہے۔



اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کرلیں کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں تو یہ ممکن ہے کہ ان کی حالت ادراکیہ بھی حواس میں ہو جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہیں اور حق یہ ہے کہ نفس کے تصوری اور تصدیقی ادراک اور حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط اذعان کے ساتھ قضیہ شخصیہ کے اختلاط کی طرح سے ہے کیونکہ اذعان نفس کے لئے ہوتا ہے اور قضیہ شخصیہ نفس میں موجود نہیں ہوتا نفس میں قضیہ شخصیہ کے اجزاء کے محال ہونے کی وجہ سے یا جیسے کہ التفات کا اختلاط ہوتا ہے جزئیات مادیہ کے ساتھ۔

**تشریح:- وفی نظر الدقیق لعله اشارة:-** ملاحسن فرماتے ہیں کہ نظر دقیق سے دیکھا جائے تو یہ عبارت ایک مشکل اشکال کا جواب بھی ہوسکتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ شارح کی یہ تحقیق کہ صورت مسئلہ میں حمل کا دارومدار ذہن کے ساتھ صورت اور حالت کے قیام پر ہے جیسے کہ محل واحد کے ساتھ دو عرضوں کا قیام ہوتا ہے۔

یہ قول صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عندالحکماء یہ ثابت ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں مرتسم ہوتی ہیں اور حالت ادراکیہ نفس میں پائی جاتی ہے۔ تو جب یہ دو حالتیں دو مختلف محل میں پائی جاتی ہیں تو دونوں کا اختلاط کیونکر ہوسکتا ہے۔ اور جب اختلاط نہیں ہوگا تو کسی طرح کا حمل نہیں پایا جائے گا۔

**وجوابه انا لانم:-** اس عبارت سے چند شکلوں پر ملاحسن جواب پیش کرتے ہیں اولاً یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں صرف حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ ان کا حصول نفس میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ماسبق میں اس کی توضیح کی ہے کہ جزئیات کے کچھ مخصوص خواص ہوتے ہیں جو صرف انھیں کے ساتھ مختص ہوتے ہیں وہ خواص مختصہ ذہن میں پائے جاتے ہیں یا ایسا امر جو جزئیات کے مماثل ہوتا ہے نفس میں پایا جاتا ہے جس کے ذریعہ جزئیات کا ذہن میں حصول ہوتا ہے لہٰذا یہ کہنا کہ جزئیات کا حصول نفس میں نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔

**وکلام المصنف مبنی علی التحقیق:-** مصنف کا کلام تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو عندالحکماء ثابت ہے لہٰذا حکماء کے قول کی بنیاد پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔

اور اگر یہ تسلیم کر ہی لیا جائے کہ جزئیات کا حصول حواس میں ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس تقدیر پر ان کی جو حالت ادراکیہ ہوتی ہے وہ بھی حواس میں پائی جاتی ہے جیسا کہ شیخ نے بعض مقامات پر کہا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہوتے ہیں اور اگر یہ مان ہی لیا جائے کہ جزئیات کی صورت حواس میں حاصل ہوتی ہے اور حالت ادراکیہ ذہن میں ہوتی ہے تو اس تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں اختلاط ہوگا اور اس اختلاط کی صورت وہی ہوگی جو اذعان کے اختلاط کی صورت قضیہ شخصیہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اذعان کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور قضیہ شخصیہ کے موضوع کے جزئی حقیقی ہونے کی وجہ سے اس کا حصول خارج میں ہوتا ہے تو یہاں پر محل کے اختلاف کے باوجود دونوں میں اختلاط پایا جاتا ہے یا جیسے کہ نفس ان جزئیات

کی جانب جو خارج میں پائے جاتے ہیں ملتفت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلاف محل کے باوجود دونوں میں ربط و اختلاط پایا جا سکتا ہے۔

**وتحقيقنا الذى ذكرنا انما هو فى صور الكليات ولم يصرح المصنف بالحمل بالمواطاة بين الحالة والصورة وقوله انما صارت علماً معناه انما صارت علماً بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال بالحمل بالمواطاة الحقيقى فان المجازى لا تنكره ايضاً**

**ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقية وغيرها على سبيل التمثيل من القاعدة الكلية المذكورة سابقاً وهى شاملة لها ايضاً.**

**ترجمه:**- اور ہماری وہ تحقیق جسے ہم نے ذکر کیا ہے وہ کلیات کی صورتوں میں ہے اور مصنف نے حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ کے درمیان حمل بالمواطاۃ کی تصریح نہیں کی ہے اور ماتن کا قول **انما صارت علما** کا معنی یہ ہے کہ وہ صورت علمیہ کے معنی میں علم ہو جاتی ہے نہ کہ حالت ادراکیہ کے معنی میں کیونکہ لفظ علم کثیر معانی پر بولا جاتا ہے۔

اور اشکال اس پر وارد ہوگا جو دونوں کے مابین حمل بالمواطاۃ حقیقی کا قائل ہے نیز ہم دونوں کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

اور اشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ کی وجہ صورت ذوقیہ اور اس کے علاوہ کو علی سبیل التمثیل اس قاعدہ کلیہ سے الگ کر کے پیش کرنا ہے جس کو کہ ماسبق میں ذکر کیا گیا ہے حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ صورت ذوقیہ وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

**تشریح:- وتحقيقنا الذى ذكرنا انما هو فى صور الكليات......**

اس عبارت سے بھی ملاحسن ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے پہلے یہ تحقیق کی کہ صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ دونوں کا محل ذہن ہے اور والحق سے بیان فرماتے ہیں کہ دونوں کا اختلاط اذعان اور قضیہ شخصیہ کے موضوع کے اختلاط کے مثل ہے جس سے لازم آتا ہے کہ دونوں قولوں میں تعارض ہو جائے کیونکہ اس صورت میں دونوں کا محل مختلف ہو جائے گا۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماسبق کی تحقیق کلیات کی صورتوں اور ان کی حالت ادراکیہ کے بارے میں ہے اور یہاں جزئیات مادیہ کے لئے دو محل قرار دیا گیا ہے لہٰذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

**ولم يصرح مصنف بالحمل بالمواطات بين الحالة والصورة ......**

اس عبارت سے بھی ملاحسن نے ایک اعتراض کو دور کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ



جو اختلاط ہے وہ اس اختلاط کی طرح نہیں ہے جو التفات کا جزئیات مادیہ کے ساتھ یا اذعان کا قضیہ شخصیہ کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان مصنف نے انما صارت علما کے ذریعہ حمل بالمواطات کی تصریح کر دی ہے جبکہ اذعان اور قضیہ شخصیہ نیز التفات اور جزئیات مادیہ کے درمیان حمل بالمواطات نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ حمل بالمواطات اتحاد کا متقاضی ہے اور یہ یہاں مفقود ہے۔ فكيف يصح التشبيه۔

جواب:- شارح فرماتے ہیں کہ حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ کے درمیان حمل بالمواطات کی تصریح نہیں کی گئی ہے یعنی دونوں کے درمیان حمل بالمواطات حقیقی نہیں پایا جاتا ہاں مجازی کا تحقق ہو سکتا ہے۔

**حمل بالمواطات:**- محمول کا حمل موضوع پر بغیر واسطہ کے ہو جیسے کہ بکر شاعر۔

**حمل بالاشتقاق:**- محمول کا حمل موضوع پر مشتق یا ذو یا کسی حرف جر کے واسطے سے ہو جیسے زید ذو الکتابۃ

**وقوله انما صارت:**- اس عبارت سے مذکورہ جواب پر وارد شدہ شبہ کا ازالہ کیا جا رہا ہے شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ مصنف نے دونوں کے درمیان حمل کی تصریح نہیں کی ہے جبکہ مصنف نے صاف فرمایا ہے **انما صارت علما** اس میں صارت کی ضمیر کا مرجع صورت ہے اور علما سے مراد حالت ادراکیہ ہے جو کہ خبر واقع ہے اور محمول ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر علما سے مراد صورت علمیہ ہے حالت ادراکیہ نہیں ہے لہٰذا حمل بالمواطات کا اگر تحقق بھی ہوگا تو صورت علمیہ میں ہوگا نہ کہ صورت اور حالت ادراکیہ میں ہوگا اس میں حرج اس لئے نہیں ہے کہ علم ایک مشترک لفظ ہے صورت حاصلہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح حالت ادراکیہ اور اذعان و یقین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

**وانما يرد الاشكال:**- یہ اشکال ان لوگوں پر وارد ہوگا جو حالت اور صورت کے درمیان حمل بالمواطات حقیقی کے قائل ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم ان کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

**ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقيه:**- اس عبارت سے صورت ذوقیہ اور سمعیہ سے جو تمثیل پیش کی گئی ہے اور اس کے بارے میں جو ابھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ تمثیل ایک اشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ بھی ہو سکتی ہے ملاحسن اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ صورت ذوقیہ اور سمعیہ کو علی سبیل التمثیل جو منفرداً پیش کیا گیا ہے اس کی دلیل ہے کہ مصنف کی عبارت ایک اشکال دقیق کا جواب ہے حالانکہ اختلاط کا یہ قاعدہ کلی ہے جو صورت ذوقیہ اور غیر صورت ذوقیہ سب کو شامل ہے۔

**فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصديق حقيقة وهما نوعان متباينان منها كذلك واما انقسام الصورة فانما يكون الى التصور والتصديق بالعرض وهما المبحوثان فى الفن دون الاولين فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتباينتين بحسب**

**حقیقتهما فتفکر فالذات الواحدة المعروضة لهما ذات القضية والتصور والتصديق العارضان لها على سبيل التعاقب كما يناسبه التنظير بالشک والاذعان و على سبيل الاجتماع كتصورات الاجزاء الثلثة والاذعان.**

**ترجمہ:-** تو حقیقتاً وہ حالت منقسم ہوتی ہے تصور اور تصدیق کی جانب اور تصور اور تصدیق حقیقت میں حالت ادراکیہ کی دو متبائن نوعیں ہیں لیکن صورت کا انقسام تو یہ تصور اور تصدیق کی جانب بالعرض ہے اور وہ تصور اور تصدیق جو دونوں صورت کی قسمیں ہیں فن منطق میں انھیں سے بحث ہوتی ہے اور وہ تصور وتصدیق جو حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں ان سے بحث نہیں ہوتی ہے تو تصور وتصدیق کا تفاوت نوم اور یقظہ کے تفاوت کی طرح سے ہے جو دونوں ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں جبکہ نوم اور یقظہ از روئے حقیقت کے ایک دوسرے سے متبائن ہیں تو تم غور فکر کرو تو ذات واحدہ جو ان دونوں کے لئے معروض ہے قضیہ کی ذات ہے اور تصور وتصدیق قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے مناسب شک اور اذعان سے تنظیر پیش کرنا ہے یا اجتماع کے طریقے پر عروض ہو جیسا کہ موضوع، محمول اور نسبت کے تصورات اور اذعان کا عروض ہے۔

**تشریح:- فتلک الحالة تنقسم الى التصور والتصديق:-** اس عبارت سے مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ تصور وتصدیق کی طرف حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے اور تصور تصدیق حالت ادراکیہ کی دو متبائن نوعیں ہیں اور ان میں مبائنت حقیقی ہوتی ہے اب چونکہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے لہٰذا بالعرض صورت کا بھی تصور وتصدیق کی طرف انقسام ہو جاتا ہے۔

**وهما المبحوثان فى الفن دون الاولين:-** اس عبارت سے فاضل شارح فرماتے ہیں کہ فن منطق میں جو تصور وتصدیق زیر بحث ہوتے ہیں وہ وہی ہیں جن کی طرف صورت علمیہ منقسم ہوتی ہے نہ کہ وہ تصور وتصدیق ہیں جن کی طرف حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فن میں بحث موصل الی التصور والتصدیق سے ہوتی ہے اور ایصال کے لئے ترتیب ضروری ہے چونکہ حالت ادراکیہ بسیط ہوتی ہے اس لئے اس میں ترتیب کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایصال کی صلاحیت صرف صورت میں ہوتی ہے جو مجازاً علم ہے۔ نیز فن منطق میں معتبر وہی تصور وتصدیق ہوں گے جو صورت حاصلہ کی قسمیں ہیں نہ کہ وہ جو حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں۔

**كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتبائنتين بحسب حقيقتهما فتفكر......**

مصنف فرماتے ہیں کہ تصور وتصدیق کا تفاوت مثل نوم ویقظہ کے تفاوت کے ہے یعنی جیسے نوم اور یقظہ کی حقیقت



میں مغائرت ہے گو کہ دونوں علی سبیل التعاقب شخص واحد کو عارض ہوتے ہیں یوں ہی تصور وتصدیق کی حقیقت میں بھی مغائرت ہے اگرچہ یہ دونوں ذات قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں مثلاً قضیہ کو پہلے شک عارض ہوتا ہے جو کہ تصور کے اقسام سے ہے پھر شک کے ختم ہونے کے بعد اس پر اذعان کا عروض ہوتا ہے جو کہ تصدیق کی قسم سے ہے تو ایک ہی قضیہ پر تعاقب کے طور پر دونوں کا عروض ہوا اور کبھی معروض واحد پر تصور وتصدیق کا عروض اجتماع کے طور پر ہوتا ہے جیسے کہ مصدق بہ کے ساتھ جب اذعان متعلق ہوتا ہے تو اسی کے ساتھ موضوع محمول اور نسبت کا بھی تعلق ہوتا ہے جبکہ اذعان تصدیق ہے اور یہ سب منفرداً تصورات ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ شک اس وقت وارد ہوگا جبکہ علم صورت علمیہ کے معنی میں ہو جیسا کہ یہی مشہور ہے کیونکہ علم ومعلوم کے درمیان اتحاد صرف اسی تقدیر پر ہو سکتا ہے حالانکہ تحقیقی قول یہ ہے کہ علم اس حالت ادراکیہ کا نام ہے جو صورت حاصلہ کے بعد پائی جاتی ہے اور یہی حالت ادراکیہ اشیاء کے انکشاف کا منشا ہوتی ہے اور یہی حقیقتاً علم بھی ہے اور یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوتی تو حالت تصوریہ ادراکیہ متحد نہیں ہے متصور کے ساتھ اسی طرح مصدق بہ کے ساتھ حالت تصدیقیہ متحد نہیں ہے تو اب تصور وتصدیق میں اتحاد لازم نہیں آئے گا گو کہ یہ دونوں نوم اور یقظہ کی طرح سے ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں لیکن باعتبار حقیقت یہ دونوں متبائن ہوں گے۔

یہ اس حل کا خلاصہ ہے جسے ملا مبین نے ذکر کیا ہے۔

**وحاصل الجواب ان التنافى انما يلزم لو كان الاتحاد والتباين بالنظر الى امر واحد وليس كذلک فان التصور المتحد مع التصديق سواء اخذته بمعنى المصدق به او الاذعان هو التصور بمعنى الصورة العلمية والتصور المتباين للتصديق هو التصور الحقيقى بمعنى الحالة الادراكية وبالجملة ان الحالة التصورية اذا تعلقت بالقضية فلا تتحد معها و كذا لا يتحد القضية مع الحالة الادراكية التصديقية فلا يلزم اتحاد المتباينين اصلاً واذا تعلقت بنفس التصديق فحينئذ تكون عارضة له واتحاد العارض مع العروض بالذات محال فلا يلزم الخلف نعم ان التصور بمعنى الصورة العلمية يتحد مع القضية وحقيقة التصديق بالذات وليس فيه استحالة فهذا الجواب جار فى التصديق بمعنى الاذعان ايضاً بلا كلفة.**

**ترجمة:-** خلاصۂ جواب یہ ہے کہ تنافی اس وقت لازم آئے گی جب کہ اتحاد اور تبائن ایک ہی امر کے لحاظ سے ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے عام از یں کہ تم تصدیق کو مصدق بہ کے معنی میں لو یا

اذعان کے معنی میں وہ تصور صورت علمیہ کے معنی میں ہے اور وہ تصور جو تصدیق کے مبائن ہے وہ تصور حقیقی حالت ادراکیہ
کے معنی میں ہے حاصل یہ ہے کہ حالت تصوریہ جب قضیہ سے متعلق ہوگی تو قضیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی یوں ہی قضیہ بھی
حالت ادراکیہ تصدیقیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو متبائنین کا اتحاد بالکل ہی لازم نہیں آئے گا اور جب حالت تصوریہ نفس
تصدیق سے متعلق ہوگی تو اس وقت نفس تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض ومعروض کا بالذات اتحاد محال ہے تو خلاف مفروض
لازم نہیں آئے گا ہاں تصور صورت علمیہ کے معنی میں قضیہ اور حقیقت تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے اور اس میں کوئی
استحالہ نہیں ہے تو یہ جواب بغیر کسی وقت کے تصدیق بمعنی اذعان میں بھی جاری ہوگا۔

**تشریح**:- ملاحسن نے حل کا خلاصہ یوں پیش کیا ہے تصور وتصدیق کے مابین مباینت اور اتحاد اس صورت میں ہوگا جبکہ
ایک ہی امر کی طرف نسبت کرتے ہوئے مباینت اور اتحاد کا قول ہو جبکہ ایسا نہیں ہے۔
فرماتے ہیں کہ تصور تصدیق کے ساتھ متحد بھی ہے اور متبائن بھی لیکن وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے وہ تصور
بمعنی صورت علمیہ اور صورت حاصلہ ہے عام ازیں کہ تصدیق مصدق بہ کے معنی میں ہو یا اذعان کے معنی میں اور وہ تصور جو
تصدیق کے مبائن ہے وہ تصور حقیقی ہے جو حالت ادراکیہ کا معنی رکھتا ہے۔
حاصل یہ ہے کہ حالت تصوریہ ادراکیہ جب قضیہ کے ساتھ متعلق ہوگی تو وہ قضیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی اسی طرح
سے قضیہ بھی حالت ادراکیہ تصدیقیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو ایسے دو امر جو نفس الامر میں مبائن ہیں ان کا اتحاد لازم نہیں
آئے گا۔ اسی طرح جب حالت تصوریہ تصدیق سے متعلق ہوگی تو یہ تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض ومعروض میں بھی ذاتا
مغائرت ہوتی ہے لہٰذا خلاف مفروض (متبائنین کا اتحاد) لازم نہیں آئے گا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ تصور جو صورت علمیہ کے معنی
میں ہوتا ہے وہ قضیہ اور تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے لیکن اس میں کوئی استحالہ اس وجہ سے لازم نہیں آئے گا کہ وہ
تصور وتصدیق جو صورت حاصلہ کی قسمیں ہیں ان میں مباینت ہی نہیں ہے۔

**فھٰذا الجواب جار فی التصدیق**:- اس عبارت سے ملاحسن نے مصنف پر تعریض کی ہے جو انھوں نے
حاشیہ منہیہ میں ذکر کیا ہے کہ شک کی تقریر تصدیق بمعنی مصدق بہ پر منحصر ہے کیونکہ جواب اسی تقدیر پر مبنی ہے۔
ملاحسن فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول صحیح نہیں ہے یہ حل جیسے تصدیق بمعنی مصدق بہ پر جاری ہوتا ہے یونہی
تصدیق بمعنی اذعان پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔



**وليس الكل من كل منهما بديهيا والا فانت مستغن عن النظر والتالى باطل فانا نحتاج فى كثير من العلوم الى النظر ولا نظريا صرح بالصفة الكاشفة له بقوله متوقفا على النظر وهذا تعريف له فى المشهور،**

**قال فى الحاشية الحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم فلا يرد انه رب شئ يكون نظريا عند شخص و بديهيا عند اخر ومن ثم جوز والصاحب القوة القدسية ان النظريات باسرها تصير بديهية عنده فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف احدهما دون الأخر وقد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف. انتهى.**

**ترجمہ**:- تصورات اور تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں ورنہ تو نظر وفکر سے بے نیاز ہوتا اور تالی باطل ہے،
اس لئے کہ ہم اکثر علوم میں نظر وفکر کے محتاج ہوتے ہیں اور تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہیں،
مصنف نے اپنے قول توقف علی النظر سے اس صفت کی تصریح کی ہے جو نظری کے لئے کاشف ہے اور یہ نظری کی مشہور
تعریف ہے۔

اور مصنف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی صفات سے ہیں لہٰذا اب یہ اعتراض وارد
نہیں ہوگا کہ ایک ہی شئی بسا اوقات ایک شخص کے نزدیک نظری ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک بدیہی اور اسی وجہ سے
صاحب قوت قدسیہ کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ جمیع نظریات ان کے نزدیک بدیہی ہوں تو اب توقف کا کوئی مطلب
نہیں ہوگا اعتراض کے اندفاع کی صورت یہ ہے کہ ہر شخص کا علم دوسرے کے علم سے مغایر ہوتا ہے تو یہ ممکن ہے کہ ایک کے
لئے توقف علی النظر ہو دوسرے کے لئے نہ ہو۔

**تشریح**:- مقدمۃ العلم میں کل تین امور مذکور ہوتے ہیں، علم کا بیان حاجت۔ علم کی تعریف۔ علم کا موضوع۔ مصنف
کی یہ عبارت اول الذکر دو کے بیان کی تمہید ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جمیع تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں اسی طرح
جمیع تصورات وتصدیقات نظری بھی نہیں ہیں بلکہ بعض تصورات وتصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری، نظری تصورات و
تصدیقات کی تحصیل نظر وفکر کے طریقہ سے ہوتی ہے اور نظر وفکر میں غلطی واقع ہوتی ہے لہٰذا ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ
رکھنے کے لئے ایک قانون کی حاجت ہے اور وہ قانون منطق ہے۔
یہ ہے منطق کا بیان حاجت اسی سے ہمیں منطق کی رسم بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ قانون جو ذہن کو خطائی الفکر
سے محفوظ رکھے وہ منطق ہے۔

**تصورات وتصدیقات کی بداہت ونظریت میں کل نو احتمالات عقلیہ پائے جاتے ہیں تفصیل یہ ہے (۱) جمیع**

تصورات وتصدیقات بدیہی ہوں۔ (۲) جمیع تصورات وتصدیقات نظری ہوں۔ (۳) جمیع تصورات بدیہی ہوں، جمیع تصدیقات نظری ہوں۔ (۴) جمیع تصورات نظری ہوں جمیع تصدیقات بدیہی ہوں۔ (۵) جمیع تصورات بدیہی ہوں بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری (۶) جمیع تصورات نظری ہوں بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۷) جمیع تصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں۔ (۸) جمیع تصدیقات نظری ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۹) بعض تصورات وتصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات وتصدیقات نظری ہوں۔

مذکورہ احتمالات میں سے اشاعرہ کے نزدیک پہلا احتمال اور جہم بن صفوان کے نزدیک دوسرا احتمال امام رازی کے نزدیک پانچواں احتمال متقدمین حکماء کے نزدیک ساتواں احتمال معتبر ہے، جب کہ متاخرین حکماء اور محققین متکلمین اور خود مصنف نے نویں احتمال کو پسند فرمایا ہے اور بقیہ احتمالات میں مذاہب مشہور نہیں ہیں۔

ماتن نے اپنے قول لیس الکل مِن کل منهما بدیهیا سے دو دعوے کئے ہیں پہلا یہ ہے کہ جمیع تصورات بدیہی نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ جمیع تصدیقات بدیہی نہیں ہیں مصنف نے اختصار کے پیش نظر دونوں کو ایک ساتھ جمع کردیا ہے اور اس لئے بھی کہ جمیع تصورات وتصدیقات کے عدم بداہت کی دلیل بھی ایک ہی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کل کے کل تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ ہم ہر تصور وتصدیق کی تحصیل میں نظر وفکر سے بے نیاز ہوتے حالانکہ تالی باطل ہے (جمیع تصورات وتصدیقات کی تحصیل میں نظر وفکر سے بے نیاز ہونا)

اس لئے کہ بہت سارے تصورات ایسے ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر وفکر کی حاجت ہے، جیسے کہ ملک، جن، فرشتہ، انسان، حیوان، ہوا وغیرہ کے تصورات یوں ہی بہت ساری ایسی تصدیقات ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر وکسب کی ضرورت ہے۔ جیسے حدوثِ عالم کی تصدیق اور صانع عالم کے وجود کی تصدیق۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔

اسی طرح سے ماتن نے اپنے قول ولا نظریا سے بھی دو دعوے کئے ہیں پہلا دعویٰ یہ ہے کہ سارے تصورات نظری نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ ساری تصدیقات نظری نہیں ہیں، یہاں بھی اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے پیش نظر دونوں دعوؤں کو ایک ساتھ جمع کیا گیا ہے۔

جمیع تصورات وتصدیقات کی عدم نظریت کی دلیل آگے آرہی ہے۔

جمیع تصورات وتصدیقات کی عدم بداہت کی ایک دلیل وہ ہے جو صاحب شمسیہ نے پیش کیا ہے جسے صاحب قطبی نے ذکر کیا ہے کہ تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں ورنہ اشیاء میں سے کوئی شئی ہمارے لئے مجہول نہ رہتی حالانکہ بہت ساری اشیاء ایسی ہیں جو ہمارے لئے مجہول ہیں۔



لیکن صاحب سلم کو یہ دلیل پسند نہیں ہے اس لئے اسے ترک کر کے دوسری دلیل استعمال کیا ہے۔

**متوقفا علی النظر:—** اس عبارت سے مصنف نے نظری کے مفہوم کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ نظری وہ ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف ہو۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ نظری کی مشہور تعریف ہے۔

## قال فی الحاشیة الحق ان البداهة والنظریة:—

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ بداہت ونظریت کے سلسلہ میں مناطقہ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی صفت ہیں یا معلوم کی یا دونوں کی۔

محققین مناطقہ اور مصنف کا قول یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی بالذات صفت ہیں معلوم کی بالتبع صفت ہیں جب کہ بعض مناطقہ کا خیال اس کے برعکس ہے، مثلاً سید میر شریف جرجانی کا قول یہ ہے کہ بداہت ونظریت معلوم کی بالذات صفت ہیں اور علم کی بالتبع صفت ہیں ملاحسن ابھی متصلاً یہ ثابت کریں گے کہ بداہت ونظریت دونوں کی بالذات صفت ہیں۔

ملاحسن عبارت مذکورہ سے فرماتے ہیں کہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی بالذات صفت ہیں لیکن واسطہ فی العروض کے طریقہ پر معلوم بھی بداہت ونظریت سے مجازاً اور بالتبع متصف ہوتا ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نظر وفکر سے مقصود معلومات کا علم وانکشاف ہوتا ہے نہ کہ نفس معلومات من حیث ھی ھی کیونکہ ذہن میں نظر وفکر سے علم ہی حاصل ہوتا ہے اور نظر وفکر پر جو شئی مرتب ہوتی ہے وہی مقصود ہوتی ہے، لہٰذا نظر وفکر سے علم ہی مقصود ہوگا تو نظریت بالذات علم کی صفت ہوگی اور بداہت کو نظریت کے مقابلے میں رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بھی علم کی بالذات صفت ہوگی۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ علم کے واسطے سے معلوم بھی بداہت ونظریت سے متصف ہوتا ہے مثلاً کسی معلوم کا علم بدیہی ہوگا تو علم کی بداہت کے واسطے سے معلوم بھی بالتبع بدیہی ہوجائے گا اگر کسی معلوم کا علم نظری ہوگا تو علم کی نظریت کے واسطے سے معلوم بھی بالتبع نظری ہوجائے گا۔

میر سید شریف کی دلیل یہ ہے کہ نظر وفکر سے اولاً اور بالذات معلوم کا ہی حصول ہوتا ہے من حیث ھی ھی لہٰذا بداہت ونظریت بالذات معلوم ہی کی صفت ہیں نہ کہ علم کی۔

## فلا یرد انه رب شئ:—

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ نظری کی جو تعریف

توقف علی النظر سے کی گئی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ایک شی بعض کے نزدیک نظری ہوتی ہے جب کہ وہی شی دوسرے کے نزدیک نظری نہیں ہوتی ہے بلکہ بدیہی ہوتی ہے اسی لئے تو قدسی صفات بزرگوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک کوئی شی نظری ہوتی ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جنھیں جمیع مطالب کا حصول بلا فکر ونظر کے ہوجاتا ہے لہٰذا یہاں توقف علی النظر کا معنیٰ نہیں پایا گیا کیوں کہ نظری میں توقف علی النظر کا معنی ہوتا ہے کہ بغیر نظر وفکر کے مطلوب کا حصول نہ ہو اور صاحب قوت قدسیہ کے لئے بلا نظر کے حصول ہو رہا ہے لہٰذا نظری کی تعریف توقف علی النظر سے کرنا صحیح نہیں ہے۔

## وجه الدفع ان علم كل واحد:۔

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ بداہت ونظریت بالذات علم کی صفت ہیں اور ہر شخص کا علم دوسرے کے علم کے مغایر ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی کا علم بدیہی ہو نظر وفکر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت قدسیہ ہو اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی کا علم نظری ہو فکر ونظر پر موقوف ہو جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت مذکورہ نہ ہو لہٰذا ایسے شخص کا علم جو ہوگا وہ نظری ہوگا نظر وکسب پر موقوف ہوگا لہٰذا نظری کا بدیہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

## قد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف:۔

ملاحسن نے اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ نظری کی تعریف میں توقف علی النظر سے مراد لولاہ لا متنع کا توقف نہیں ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم ہوتا ہے بلکہ مصحح دخول فا کا توقف ہے جسے اذا وجد فوجد کہا جاتا ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں ہوتا بلکہ جب موقوف علیہ پایا جاتا ہے تو موقوف بھی پالیا جاتا ہے اگرچہ اس میں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ موقوف بغیر موقوف علیہ کے پالیا جائے۔ جیسے کہ غسل کنویں کا پانی ہو جب بھی پایا جاتا ہے اور نہ ہو جب بھی پایا جاتا ہے تو جس کے پاس قوت قدسیہ نہیں ہے اس کا معلوم نظری تحقق نظر کے بعد پایا جائے گا اور جس کے پاس قوتِ قدسیہ ہے اس کا معلوم بلا نظر کے پایا جائے گا۔

**اقول بتوفيق الله تعالىٰ و توقيفه ان تحقيق المقام ان وجود الطبائع النوعية يتقدم علىٰ وجودات الاشخاص سواء كانت فى الخارج او فى الذهن فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا فى وجود الطبيعة للصورة الجسمية فانها علة لوجود الهيولىٰ ووجود الهيولىٰ علة للوجود الشخصى لتلك الصورة و علة العلة علة فيكون وجود طبيعة الجسميه علة لوجود الشخصية وقد يكون مستتبعا محضا كما فى وجود الانسان المطلق و شخصه.**



**ترجمه:۔** میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ طبائع نوعیہ کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہے عام ازیں کہ افراد کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں تو کبھی یہ تقدم طبعی ہوتا ہے جیسا کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود ھیولیٰ کے وجود کے لئے علت ہے اور ھیولیٰ کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہے اور علت کی علت علت ہوتی ہے تو صورت جسمیہ کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہو جائے گا اور طبیعت نوعیہ کا تقدم کبھی متبوع محض کے درجہ میں ہوتا ہے جیسے کہ مطلق انسان کے وجود کا تقدم انسان متشخص پر۔

**تشریح:۔** حاشیہ منہیہ میں مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ بداہت ونظریت علم کی صفات سے ہیں فاضل شارح ملاحسن اپنے قول اقول سے اس کا رد کرنا چاہتے ہیں لیکن رَد سے قبل ایک قائدہ کلیہ کا اثبات کر رہے ہیں جس پر رد کی تقریر مبنی ہے۔

فرماتے ہیں کہ طبیعت نوعیہ یعنی ماہیت کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہوتا ہے خواہ افراد خارج میں موجود ہوں یا ذہن میں اگر افراد کا وجود خارج میں ہے تو افراد کی ماہیت کا وجود خارج میں افراد کے وجود پر مقدم ہوگا اور اگر افراد ذہن میں ہوں تو افراد کی ماہیت کا وجود ذہن میں افراد کے وجود پر مقدم ہوگا بالکل اسی قیاس پر جیسے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت و ماہیت کا وجود ھیولیٰ کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے اور ھیولی کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہوتا ہے چونکہ شی کی علت کی علت نفس شی کی علت ہوتی ہے لہٰذا صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود خود صورت جسمیہ کے وجودِ شخصی یعنی متعین اور متشخص صورت جسمیہ کے وجود کے لئے علت ہو جائے گا۔

فلاسفہ حضرات نے یہ دعویٰ دلیل سے ثابت کیا ہے کہ ھیولیٰ اپنے وجود میں صورت جسمیہ کی ماہیت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشخص اور تشکل میں ھیولیٰ کی محتاج ہے لہٰذا صورت جسمیہ کی ماہیت ھیولیٰ پر مقدم ہے اور ھیولیٰ صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہے تو صورت جسمیہ کی ماہیت صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہوگی۔

## فقد يكون التقدم طبعياً:۔

اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ ماہیت پر افراد کا جو تقدم ہوتا ہے یہ کبھی تقدم طبعی ہوتا ہے یعنی متأخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو لیکن متقدم کے وجود سے متأخر کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ صورت جسمیہ کی ماہیت کا تقدم ھیولیٰ کے وجود پر۔

واضح رہے کہ تقدم ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم علی۔

**تقدم علی:۔** اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں جس میں متقدم کے وجود سے متأخر کا وجود لازم ہو یعنی متأخر اور متقدم کے مابین علیت کا علاقہ پایا جائے جیسے کہ وجود نہار پر طلوع شمس کا تقدم تقدم علی ہے۔

تقدم طبعی اور علی میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول میں متقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہیں ہوتا جبکہ ثانی میں لازم ہوتا ہے۔

**وقد یکون مستتبعا محضا:**— اور کبھی ماہیت کا تقدم افراد واشخاص پر مستتبع محض کے درجہ میں ہوتا ہے۔ یعنی متقدم متبوع ہوتا ہے اور متاخر تابع ہوتا ہے اور دونوں کے مابین علاقہ علیت نہیں پایا جاتا ہے جیسے انسان مطلق کے وجود کا تقدم، شخص انسان کے وجود پر کیونکہ یہاں طبیعت نوعیہ یعنی ماہیت انسانیہ کا وجود متبوع ہے اور انسان کے فرد مشخص ومتعین مثلاً زید کا وجود تابع ہے، یہاں دونوں میں سے کوئی بھی کسی کے لئے علت ومعلول نہیں، البتہ دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہیں۔

**وبالجملة یکون الاول اسبق من الثانی وتوقف الاول علی علته وترتبه علیها اسبق علی توقف الثانی علی علته وترتبه علیها ولا شک ان التوقف والترتب نسبة و تغایر النسبة بتغایر المنتسبین فتوقف وجود الطبیعة علی علته امرٌ مغایر لذاته لتوقف وجود الشخصیة علیها۔**

**ترجمہ:**— اور حاصل یہ ہے کہ اول ثانی سے سابق ہے اور اول کا اپنی علت پر توقف اور ترتب دوسرے کے اپنی علت پر توقف وترتب سے سابق ہے اور کوئی شک نہیں ہے کہ توقف اور ترتب نسبت ہیں اور منتسبین کے تغایر سے نسبت کا تغایر ہوتا ہے تو اپنی علت پر طبیعت کے وجود کا توقف ایسا امر ہے جو شخصیہ کے وجود کے اپنی علت پر توقف کے بالذات مغایر ہے۔

**تشریح:**—

عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طبیعت نوعیہ کا وجود افراد واشخاص کے وجود پر مقدم ہے اسی طرح سے طبیعت نوعیہ کا اپنی علت پر توقف وترتب بھی مقدم ہے اشخاص وافراد کے اپنی علت پر توقف وترتب سے۔ اور فرماتے ہیں کہ توقف اور ترتب نسبت کا نام ہے اور منتسبین کے تغایر سے نسبت میں تغایر ہوتا ہے۔

لہٰذا طبیعت (موقوف) اور اس کی علت (موقوف علیہ) کے درمیان جو توقف ہے وہ مغائر ہے اس توقف کے جو اشخاص اور ان کی علت کے مابین ہے۔

اس عبارت سے مصنف کا مدعا سمجھنے سے پہلے واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کو سمجھ لینا چاہئے۔ اس کے پہلے اس بحث کی تفصیل پیش کی گئی ہے لیکن تسہیل فہم کے لئے دوبارہ اس کا اجمالی ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

**واسطہ فی العروض:**— اس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مانی جائے۔ اس میں وصف عارض سے واسطہ حقیقتاً متصف ہوتا ہے اور ذوالواسطہ تبعاً متصف ہوتا ہے یعنی اس میں ہمیشہ



صرف ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صندوق میں بند چیز کی حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطہ فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی صفت ہے اور بند چیز اس میں بند ہے حقیقتاً اس کی صفت نہیں ہے۔

**واسطہ فی الثبوت:**— اس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطہ میں حقیقتاً کوئی صفت پیدا ہو جائے۔

واسطہ فی الثبوت کی دو صورت ہوتی ہے ایک صورت میں وصف سے واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں حقیقتاً متصف ہوتے ہیں جیسے قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطہ فی الثبوت ہے تو یہاں حرکت سے ہاتھ اور قلم دونوں حقیقتاً متصف ہیں اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وصف عارض سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے۔

واسطہ بالکل ہی متصف نہیں ہوتا بلکہ صرف مفیر محض ہوتا ہے جیسے صباغ جب کپڑا رنگتا ہے تو رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے نہ کہ صباغ۔

یہ ذہن نشین کر لینے کے بعد ملا حسن کا مدعا آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ ماہیت اور طبیعت کا اپنی علت پر توقف اور شیٔ ہے اور اشخاص وافراد کا اپنی علت پر توقف اور ترتب اور شیٔ ہے یعنی دونوں توقف میں مغایرت قطعی اور یقینی ہے یعنی توقف اور ترتب سے طبیعت مطلقہ بذاتہ متصف ہوتی ہے اور افراد واشخاص بھی بذاتہ متصف ہوتے ہیں لہٰذا دونوں میں سے کسی کا بھی توقف دوسرے کے توقف وترتب کے تابع نہیں ہو سکتا ایسی طبیعت جو کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ کے لئے ہوتی ہے بلکہ واسطہ فی الثبوت کی شق اول کے طریقہ پر دونوں بالذات حقیقتاً توقف وترتب سے متصف ہوتے ہیں۔

**واذا تمهد هذا فنقول ان المكتسب انما يكون الطبائع الكلية فان الجزئيات لاتكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهنى للمكتسب فالطبائع الكلية التى هى مرتبة المعلوم من المكتسب اذا قيست الىٰ علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب بالنظر الىٰ علتها و هى الكاسب والطبائع الجزئية القائمة بالذهن التى هى مرتبة العلوم تكون مسبوقة بهما بالنظر اليها ولا يكون الاول واسطة فى العروض للثانى فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب كما بيناه انما يتصور الواسطة فى الثبوت.**

**ترجمہ:**— اور جب یہ تمہید ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ طبائع کلیہ ہی مکتسب ہوتی ہیں کیونکہ جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکتسب جیسا کہ عنقریب اس کی تحقیق آئے گی اور کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہے تو وہ طبائع کلیہ جو معلوم کے درجے میں ہیں یعنی مکتسب جب ان کی علت کی جانب قیاس کیا جائے گا تو اپنی علت کی طرف نظر کرتے ہوئے توقف و

ترتب کے لحاظ سے سابق ہوں گی اور طبائع کلیہ کی علت کا سب ہے اور وہ طبائع جزئیہ جو ذہن کے ساتھ قائم ہیں اور علوم کے درجے میں ہیں وہ ان دونوں (توقف وترتب) میں اپنی علت کی طرف نظر کرتے ہوئے مسبوق ہوں گی تو اول ثانی کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہوگا کیونکہ واسطہ فی العروض میں وصف کا تعدد نہیں ہوتا ہے اور یہاں پر توقف وترتب کے وصف میں تعدد ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ یہاں پر واسطہ فی الثبوت ہی متصور ہوگا۔

تشریح:۔ مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ کلی ہی کاسب اور مکتسب ہوتی ہے اور جزئی نہ کاسب ہوتی ہے نہ مکتسب جزئی کاسب اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ جو کسی دوسری شئی کے لئے کاسب ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فکر ونظر اور ترتب کے قابل ہو اور جزئی میں ترتیب نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس سے کسی شئی کا حصول ہو اور جزئی مکتسب اس لئے نہیں ہوتی کہ اگر مکتسب ہوگی تو اس کے لئے کوئی کاسب ضرور ہوگا جس سے کہ جزئی کی تحصیل ہو اب کاسب یا جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو کاسب اور مکتسب میں عینیت ہوگی یا غیریت ہوگی اگر عینیت ہے تو یہ دور کو مستلزم ہے اگر غیریت ہے تو پھر دونوں میں مباینت پائی جائے گی اور ایک امر مباین سے دوسرے امر مباین کی تحصیل نہیں ہوسکتی اور اگر کاسب کلی ہے تو پھر وہ عام ہوگا اور عام سے خاص کی معرفت نہیں ہوتی۔

مقصود کا خلاصہ یہ ہے کہ طبیعت نوعیہ کا وجود وجود شخصیہ پر سابق ہے اور طبیعت نوعیہ کا علت پر توقف شخصیہ کے علت پر توقف کے مغایر ہے اور مکتسب طبائع کلیہ ہی ہوتی ہیں نہ کہ طبائع جزئیہ کیوں کہ جزئی کاسب اور مکتسب نہیں ہوتی اور کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہے تو وہ طبائع کلیہ جو معلوم کے درجے میں ہیں اپنی علت سے مسبوق اور متاخر ہوں گی اور افراد شخصیہ سے مقدم ہوں گی۔ اور طبیعت کلیہ توقف اور احتیاج الی العلۃ میں افراد شخصیہ کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہوگی کیوں کہ واسطہ فی العروض میں وصف میں تعدد نہیں ہوتا، جیسے کہ جالس سفینہ، کیوں کہ حرکت واحدہ سفینہ کی طرف بالذات منسوب ہے اور جالس سفینہ کی طرف بالعرض تو یہاں پر حرکت میں کوئی تعدد نہیں ہے۔

لیکن طبیعت نوعیہ اور شخصیہ میں ترتب اور توقف کا تعدد موجود ہے اس لئے کہ شخصیہ کا وجود طبیعت کلیہ پر موقوف ہے اور طبیعت کلیہ اپنی علت پر موقوف ہے لہٰذا یہاں پر واسطہ فی الثبوت کی شق اول متحقق ہوگی اور توقف سے علم اور معلوم دونوں بالذات متصف ہوں گے۔

فحینئذ ما قال المصنف ان البداهة والنظرية من صفات العلم باطل فان الظاهر منه الحصر فان كونهما صفتين للعلم لا ينكر فالحق انهما صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض والمعلوم فقط بمعنى نفى الواسطة مطلقا فان التوقف له عليها بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود الطبيعة التى هى مرتبة وجود المعلوم



بعديه بالذات فيتحقق الواسطة فى الثبوت.

**ترجمہ:۔** تو اس وقت جو مصنف نے کہا ہے کہ بداھت ونظریت علم کی صفات سے ہیں باطل ہے کیونکہ مصنف کی عبارت سے ظاہر حصر ہے حالانکہ ہم ان دونوں کے صفت علم ہونے کے منکر نہیں ہیں۔

تو حق یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں اور صرف معلوم کی صفت ہیں مطلق واسطہ کی نفی کے معنی میں (واسطہ فی العروض والثبوت) کیوں کہ معلوم کا توقف علت پر ذات معلوم کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے اور بداہت ونظریت علم کی صفت ہیں اس مرتبہ طبیعت کے توقف کے بعد جو کہ معلوم کا مرتبہ ہے اور یہ بعدیت بالذات ہے تو علم میں واسطہ فی الثبوت متحقق ہوگا۔

تشریح:۔ ملا حسن کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تحقیق سے یہ ثابت ہوگیا کہ مصنف کا یہ قول ایک باطل قول ہے کہ بداہت ونظریت صرف علم ہی کی بالذات صفت ہیں کیونکہ مصنف کی عبارت سے انحصار ظاہر ہوتا ہے حالانکہ ہم بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ بداہت ونظریت علم کی صفت ہیں لیکن ہم انحصار کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بداہت ونظریت علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں اور حق بھی یہی ہے کہ بداہت ونظریت دونوں کی بالذات صفت ہیں، واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں اور بلا واسطہ صرف معلوم کی صفت ہیں کیونکہ معلوم کا توقف اپنی علت یعنی کاسب پر بالذات ہے، بیچ میں کوئی واسطہ نہیں اور علم کی صفت ہیں جبکہ اس سے پہلے وجود طبیعت یعنی مرتبہ وجود معلوم اپنی علت پر موقوف ہوجائے اس توقف کے بعد یہ علم کی صفت ہونگی واضح رہے کہ یہاں بعدیت سے بعدیت بالذات یعنی تاخر ذاتی مراد ہے تاخر زمانی مراد نہیں تو اس صورت میں بداہت اور نظریت سے معلوم اور علم دونوں متصف ہوں گے البتہ ذات معلوم علم کے لئے واسطہ فی الثبوت ہوگی۔

والا لـدار فيلـزم تـقـدم الشـى على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية فان الدور مستلزم للتسلسل توضيح بيان الاستلزام يكون بثلث مقدمات مسلمة بديهية الاولى ان ذات الشئ نفسه والثانية ان الموقوف والموقوف عليه يجب ان يكونا متغايرين والثالثة ان الحكم الثابت للشئ ثابت لذاته.

**ترجمہ:۔** ورنہ دور لازم آئے گا تو دو مرتبوں سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شئی کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل کو مستلزم ہے۔ استلزام تسلسل کی توضیح تین ایسے مقدمات سے ہوگی جو مسلم الثبوت اور بدیہی ہیں، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شئی نفس شئی ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے مغایر ہوں تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو حکم شئی کے لئے ثابت ہوگا وہ ذات شئی کے لئے بھی ثابت ہوگا۔

تشریح:۔ **والا لـدار:۔** ماتن نے اس عبارت سے جمیع تصورات وتصدیقات کے نظری نہ ہونے کی دلیل پیش

کی ہے فرماتے ہیں کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات نظری نہیں ہیں ورنہ دور لازم آئے گا اور دور محال ہے۔

دور کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بطریق دور کسی شئی نظری کا اکتساب ہو تو دو مرتبہ سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شئی کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے۔

یہ بحث سمجھنے سے پہلے دور کا مفہوم اور اس کی قسموں اور اس کے کچھ متعلقات کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

**دور کی تعریف:**۔ توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذالک الشئ کسی شئی کا ایسی شئی پر موقوف ہونا کہ وہ شئی خود اس شئی پر موقوف ہو۔

**دور کے اقسام:**۔ دور کی دو قسمیں ہیں: (۱) دور مصرح (۲) دور مضمر۔

**دور مصرح:**۔ وہ دور ہے جس میں شئی کا توقف نفس شئی پر ایک درجے سے ہو جیسے آ موقف ہو ب پر اور ب موقوف ہو آ پر۔

**دور مضمر:**۔ وہ دور ہے جس میں شئی کا توقف نفس شئی پر دو درجے سے ہو یا کثیر درجات سے ہو جیسے آ موقوف ہو ب پر ب موقوف ج پر ج موقوف ا پر۔

یہاں یہ خیال رہے کہ دور کی قسم اول میں شئی کا تقدم نفس شئی کے اوپر دو مرتبوں سے ہوتا ہے اور قسم ثانی میں شئی کا تقدم نفس شئی پر کثیر مراتب سے ہوتا ہے۔

اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو شئی موقوف علیہ سے مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ سے ایک مرتبے میں مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے دو مرتبوں میں مقدم ہوتی ہے جیسے آ اگر ب پر موقوف ہو تو ب موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لہذا ب ا سے مقدم ہوگا اور ب کا ا پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا پھر ب اگر موقوف ہو جائے ا پر تو اب ا موقوف علیہ ہوگا اور ب سے مقدم ہوگا اور آ کا ب پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا اور چوں کہ دونوں آ ایک ہی ہیں لہذا ا کا ا پر تقدم دو مرتبوں سے ہوگا لہذا لازم آیا کہ شئی کا تقدم خود شئی پر اس دور مصرح میں دو مرتبوں سے ہو جائے۔ اور شئی اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہو جائے۔

اور دور کی قسم ثانی جو کہ دور مضمر ہے اس میں شئی کا تقدم شئی پر کم از کم تین اور زیادہ سے زیادہ غیر متناہی مراتب سے لازم آتا ہے دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے اور تسلسل بھی محال ہے کیوں کہ اس میں امور غیر متناہیہ کا دفعۃ واحدۃ استحضار لازم آتا ہے جو کہ امر محال ہے۔

بہر حال دور میں شئی کا تقدم نفس شئی پر دو مرتبوں سے لازم آتا ہے اور یہ تقدم کا سب سے کم تر درجہ ہے اور انتہائی درجہ یہ ہے کہ غیر متناہی مراتب سے تقدم الشئ علی نفسہ کا استحالہ لازم آتا ہے اسے ثابت کرنے کے لئے ملا حسن نے تین تسلیمی واقعی مقدمات کو بیان کیا ہے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شئی اور شئی میں عینیت ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور



موقوف علیہ میں مغائرت ہے، تیسرا یہ ہے کہ جو حکم شئی کے لئے ثابت ہے وہ نفس شئی کے لئے بھی ثابت ہے۔

دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے اور تسلسل باطل ہے۔

بطلان تسلسل پر آگے دلیل آ رہی ہے۔

**وبعد تمهيدها نقول ان ا اذا كان موقوفا علىٰ ب و ب علىٰ ا فيلزم ان يكون ا موقوفاً على ذاته والموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون ا و ذاته متغايرين فيحصل ح امران فى نفس الامر ثم ان ا و ذاته متحدان بحكم المقدمة الاولىٰ فكما توقف ا على ذاته يتوقف ذاته على ذاتها بحكم المقدمة الثالثة فيلزم توقف ذات ا على ذاتها و الموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون ذات ا و ذات ذات ا متغايرين فيحصل ثلثة امور موجودة مرتبة وهكذا فيلزم امور موجودة غير متناهية مرتبة وهو التسلسل وحينئذٍ يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية باستعانة تلك المقدمات بالضرور.**

**ترجمہ:**۔ اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ آ جب ب پر موقوف ہوگا اور ب ا پر موقوف ہوگا تو لازم آئے گا کہ ا اپنی ذات پر موقوف ہو جائے اور موقوف موقوف علیہ متغایر ہوتے ہیں تو ا اور ذات ا دونوں متغایر ہوں گے تو اس وقت نفس الامر میں دو امر (ا اور ذات ا) حاصل ہوں گے پھر پہلے مقدمے کی رو سے ا اور ذات ا دونوں متحد ہوں گے تو جیسے ا موقوف ہے اپنی ذات پر تو ا کی ذات موقوف ہوگی اپنی ذات پر تیسرے مقدمے کی رو سے تو ذات ا کا توقف اپنی ذات پر لازم آئے گا اور موقوف موقوف علیہ متغایر ہوتے ہیں تو ا کی ذات اور ا کی ذات کی ذات متغایر ہوں گے تو اب تین امور (ا، ذات ا، ذات ذات ا) حاصل ہوں گے جو موجود اور مرتب ہوں گے تو لازم آئے گا کہ ایسے امور موجود ہوں جو غیر متناہی مرتب ہوں اور یہی تسلسل ہے اور اس وقت ان مقدمات کی استعانت سے غیر متناہی مراتب سے شئی کا تقدم اپنی ذات پہ لازم آئے گا۔

**تشریح:**۔ شارح نے مقدمات ثلثہ کی تمہید کے بعد یہاں سے یہ ثابت کیا ہے کہ دور تسلسل کو مستلزم ہے بلفظ دیگر دور کی صورت میں لازم آئے گا کہ شئی اپنی ذات پر غیر متناہی مراتب سے متقدم ہو جائے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً "ا" جب "ب" پر موقوف ہو اور "ب" بھی "ا" پر موقوف ہو تو لازم آئے گا کہ "ا" اپنی ذات پر موقوف ہو جائے تو نفس "ا" یہاں موقوف ہوا اور "ا" کی ذات موقوف علیہ ہوئی اور چونکہ مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے لہذا "ا" اور اس کی ذات کے درمیان مغایرت ہوگی اور نفس الامر میں "ا" اور اس کی ذات دو امر متغایر ہوں گے اور مقدمہ اولی چونکہ یہ تھا کہ ذات شئی اور نفس شئی ایک ہی چیز ہے اس بنیاد پر یہاں نفس "ا" اور ا کی ذات ایک ہی شئی ہوگی اور دونوں میں اتحاد ہوگا اور مقدمہ ثالثہ یہ تھا کہ جو حکم خود شئی (نفس شئی) کے لئے ثابت ہوگا وہی

حکم بعینہ اس کی ذات کے لئے بھی ثابت ہوگا لہٰذا جس طرح ''ا'' اپنی ذات پر موقوف ہے اسی طرح ''ا'' کی ذات خود اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو یہاں پر ''ذات ا'' موقوف ہوئی اور ''ذات ا'' کی ذات یعنی ''ذات ذات ا'' موقوف علیہ ہوگی اب مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے ''ذات ا'' اور ''ذات ذات ا'' کے درمیان مغایرت ہوگی اور اس صورت میں تین امور متغائرہ مرتب ہوکر موجود ہوں گے۔ (۱) ''ا'' (۲) ''ذات ا'' (۳) ''ذات ذات ا'' اور مقدمہ اولیٰ کی وجہ سے ''ذات ا'' اور ''ذات ذات ا'' دونوں متحد ہوں گے اور مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے جو حکم ''ذات ا'' کے لئے ثابت تھا وہی حکم ''ذات ذات ا'' کے لئے بھی ثابت ہوگا لہٰذا جس طرح ''ذات ا'' اپنی ذات پر موقوف تھی اسی طرح ''ذات ذات ا'' بھی اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو ''ذات ذات ا'' موقوف ہوگی اور ''ذات ذات ا'' کی ذات یعنی ''ذات ذات ذات ا'' موقوف علیہ ہوگی اور مقدمہ ثانیہ چونکہ یہ تھا کہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغائرت ضروری ہے لہٰذا ''ذات ذات ا'' اور ''ذات ذات ذات ا'' کے درمیان بھی مغائرت ہوگی اس طرح چار امور متغائرہ مرتب ہوکر موجود ہوئے۔ (۱) ''ا'' (۲) ''ذات ا'' (۳) ''ذات ذات ا'' (۴) ''ذات ذات ذات ا'' علیٰ ھذا القیاس یہ سلسلہ مقدمات ثلثہ کی روشنی میں غیر نہایہ تک دراز ہوگا اور امور غیر متناھیہ مرتب ہوکر نفس الامر میں موجود بالفعل ہوں گے اور یہی تسلسل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ دور مستلزم تسلسل ہے۔ **وھو المطلوب.**

**و اورد علیہ بان الموقوف والموقوف علیہ وان کانا متغایرین فی نفس الامر ولکن لایلزم علی تقدیر الدور واجیب بان الدور اذا وقع فی نفس الامر فیکون مجامعا لجمیع المقدمات الواقعیة فیلزم باستعانتھا المطلوب.**

**ترجمہ:**- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ نفس الامر میں اگرچہ متغائر ہوتے ہیں لیکن مغائرت دور کی تقدیر پر لازم نہیں آئے گی۔

اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا گیا ہے کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو یہ تمام مقدمات واقعیہ کو جامع ہوگا تو مذکورہ مقدمات کی استعانت سے مطلوب (امور غیر متناھیہ کا تحقق) لازم آئے گا۔

**تشریح:**- ملاحسن نے عبارت مذکورہ سے وہ اعتراض جو سید السند میر شریف جرجانی نے شرح مطالع کے حاشیے میں نقل کیا ہے پیش کیا ہے۔

میر صاحب کا یہ اعتراض درحقیقت دوسرے مقدمہ موقوف اور موقوف علیہ کی مغائرت پر منع ہے۔

فرماتے ہیں کہ موقوف اور موقوف علیہ اگرچہ نفس الامر میں مغائر ہوتے ہیں لیکن دور کی تقدیر پر دونوں میں اتحاد ہونے کی وجہ سے مغائرت متحقق نہیں ہوگی لہٰذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے تو امور غیر متناھیہ کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

**واجیب بان الدور:**- اس عبارت سے شارح نے منع کا جواب پیش کیا ہے۔



جواب سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ جو شئی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ امور واقعیہ کے ساتھ ضرور ملتی ہے لہٰذا اب جواب کی تقریر یہ ہوگی کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو وہ امور واقعیہ میں سے ہوگا نہ کہ امور اعتباریہ میں سے اور جمیع مقدمات واقعیہ کو جامع ہوگا تو ان دونوں مقدمات واقعیہ کی استعانت سے اجتماع ذوات ضرور لازم آئے گا جس سے امور غیر متناھیہ کا اجتماع لازم آجائے گا۔

**وفیہ ان الامر المفروض فی نفس الامر لا یلزم ان یکون مجامعا لما فیھا مع قطع النظر عن الفرض الاترى انا اذا فرضنا زیدا ناھقا فی نفس الامر فلا یجامع القضیة الحقة التی ھی قولنا لا شئ من الانسان بناھق.**

**ترجمہ:**- اور اس جواب میں یہ ہے کہ وہ امر جسے نفس الامر میں فرض کیا جائے گا اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ تمام امور نفس الامری کو جامع ہو امور فرضیہ سے قطع نظر کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ جب ہم زید کا نفس الامر میں ناھق ہونا فرض کرلیں تو یہ قضیہ حقہ واقعیہ لا شئ من الانسان بناھق کو جامع نہیں ہوگا۔

**تشریح:**- عبارت مذکورہ سے شارح نے منع کے جواب پر نقد وجرح کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ وہ امور جو واقع میں اعتبار معتبر اور انتزاع منتزع کے بغیر حقیقتاً موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعیہ کو جامع ہوتے ہیں اور وہ امور جو واقع میں فرضی ہوتے ہیں اور اعتبار معتبر اور انتزاع منتزع سے موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعیہ کو جامع نہیں ہوتے جیسے کہ جب ہم واقع میں زید کا ناہق ہونا فرض کرلیں تو یہ لا شئ من الانسان بناھق جو کہ امر نفس الامری ہے کو جامع نہیں ہوگا صورت مسئلہ میں دور کا حال یہی ہے کیوں کہ یہ حقیقت میں معدوم ہے اور اس کا وجود صرف فرض فارض اور اعتبار معتبر سے ہے لہٰذا یہ مقدمات واقعیہ کو جامع نہیں ہوگا لہٰذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے گا تو اب امور غیر متناھیہ کا اجتماع بھی لازم نہیں آئے گا۔

**اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتوقیفہ ان کلام المصنف ھھنا صاف عن الکدورات فان مقصودہ ان الاکتساب فی نفس الامر بلا فرض الفارض وتقدیر المقدر اذا کان علی طریق الدور فباستعانة تلک المقدمات الحقة یلزم الاستلزام فی نفس الامر فحاصل کلامہ انہ لیس الکل فی نفس الامر بلا فرض الفارض نظریا والا یلزم الدور فیھا فیلزم التسلسل فیھا مع قطع النظر عن الفرض فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ بمراتب غیر متناھیة فی نفس الامر و ھو باطل قطعاً.**

**ترجمہ:**- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ مصنف کا کلام یہاں پر کدورات سے بالکل صاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ بلا فرض فارض اور تقدیر مقدر کے جب اکتساب نفس الامر میں دور کے

طریقے سے ہوگا تو ان مقدمات حقہ کی استعانت سے نفس الامر میں استلزام ضرور ہوگا۔

تو مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات بلا فرض فارض کے نفس الامر میں نظری نہیں ہیں، ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شئی کا نفس شئی پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعاً باطل ہے۔

**تشریح:** — اس عبارت سے ملا حسن رد کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ جب اکتساب نفس الامر میں بلا فرض فارض اور اعتبار معتبر کے حقیقتاً دور کے طریقے سے ہوگا تو نفس الامر میں ان مقدمات واقعیہ کی معاونت سے امور غیر متناہیہ کا ترتب لازم آئے گا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب دور نفس الامر میں فرض کیا جائے گا تو مقدمات کی استعانت سے مذکورہ خرابی لازم آئے گی کہ یہ اعتراض ہو کہ دور فرضی، نفس الامری ہے اور مقدمات حقہ واقعی نفس الامری لہٰذا دونوں ایک ساتھ مجتمع نہیں ہوسکتے۔

مصنف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات بلا اعتبار معتبر اور فرض فارض نفس الامر میں اور حقیقت میں نظری نہیں ہیں ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شئی کا نفس شئی پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعی طور پر باطل ہے۔

لہٰذا مصنف کی عبارت ہر طرح کے کدورات اور مناقشات سے محفوظ ہے۔

**او تسلسل وهو اى التسلسل باطل لان عدد التضعيف اى تضعيف العدد اذا ضعفناه ازيد من العدد الاصل الذى ضعفناه و كل عددين احدهما ازيد من الأخر فزيادة الزائد بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه فالعدد الذى حصل بعد التضعيف لا يتصور زيادته على المضعف الا بعد انصرام جميع احاده واستدل عليه بقوله فان المبداء لايتصور عليها الزيادة لانها اما ان تكون فى جانب قبله او بعده على الاول لم يكن المبداء مبداء وعلى الثانى يلزم كون العدد وسطا بين الواحد والاثنين ويعود الى الشق الاخير و هو قوله والاوساط كلها منتظمة متوالية فلا يتصور الزيادة فيها لاختلال النظم فحينئذ لو كان المزيد عليه غير متناه للزم الزيادة فى جانب عدم التناهى وهو باطل وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فتدبر.**

**ترجمہ:** — یا تسلسل لازم آئے گا اور وہ یعنی تسلسل باطل ہے اس لئے کہ عدد تضعیف یعنی عدد کی تضعیف جب ہم اس کو دوگنا کریں گے تو وہ اس اصل عدد سے زائد ہوگا جسے ہم نے دوگنا کیا ہے اور دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے زائد ہوگا تو عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام آحاد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی تو وہ عدد جو تضعیف کے بعد حاصل ہوا ہے۔



مضعف پر اس کی زیادتی کا تصور مضعف کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگا اس دعوے پر ماتن نے اپنے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ مبداء پر زیادتی کا تصور نہیں ہوسکتا اس لئے کہ یہ زیادتی یا تو مبداء کے ماقبل ہوگی یا مبداء کے بعد ہوگی اول کی بنیاد پر مبدا مبدا نہیں رہے گا۔

اور ثانی کی بنیاد پر لازم آئے گا کہ ایک اور دو کے مابین ایک عدد ہو جائے اور یہ آخری شق کی طرف لوٹے گا اور وہ ان کا قول کہ اوساط (درمیانی اعداد) ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور مرتب ہوتے ہیں تو ان کے مابین نظم کے خلل پذیر ہونے کی وجہ سے زیادتی متصور نہیں ہوسکتی تو اس وقت اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو زیادتی جانب عدم تناہی میں لازم ہوگی اور یہ باطل ہے اور عدد کی تناہی معدود کی تناہی کو مستلزم ہوتی ہے۔ فتدبر۔

**تشریح:** — اس عبارت سے شارح نے بطلان تسلسل پر دلیل قائم کی ہے۔

تسلسل کے بطلان پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں ان میں سے ایک دلیل برھان تضعیف بھی ہے جسے مصنف نے یہاں پر پیش کیا ہے اور شارح نے اس کی توضیح کی ہے۔

برھان تضعیف سے مطلق امور غیر متناہیہ کا ابطال ہوتا ہے خواہ وہ موجود بالفعل ہوں یا نہ ہوں مرتب ہوں یا نہ ہوں۔

کسی عدد کے دوگنا کرنے کا نام تضعیف ہے اور جس عدد کو دوگنا کیا جائے اسے عدد مضعف کہتے ہیں مثلاً تین کے عدد کو دوگنا کیا جائے تو اسے عدد مضعف کہا جائے گا۔

شارح نے جن مقدمات کی تقریر پر برھان تضعیف کی توضیح کی ہے وہ تفصیل کے ساتھ آگے آرہے ہیں یہاں مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں اس کی مختصر توضیح کی جارہی ہے۔

تضعیف کا عدد، مضعف کے عدد سے زائد ہوگا یعنی اس اصل عدد سے جسے دوگنا کیا گیا ہے مثلاً جب ہم چار کے عدد کو دو سے ضرب دے کر دوگنا کریں گے تو آٹھ ہوگا تو آٹھ کا عدد چار کے عدد سے یقینی طور پر زیادہ ہوگا اور ان دونوں عددوں سے آٹھ کے عدد کی چار کے عدد پر جو زیادتی ہوگی وہ مزید علیہ یعنی چار کے عدد کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگی جو کہ چار وحدتوں کا مجموعہ ہے اس لئے کہ اس زیادتی کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو عدد زائد کی زیادتی مبداء سے پہلے ہوگی اس صورت میں مبداء مبداء نہیں رہ جائے گا اس لئے کہ جب اس کے پہلے ایک شی پائی گئی تو اب وہ مبداء ہوگی لہٰذا یہ زیادتی مبداء سے پہلے نہیں ہوسکتی یا یہ زیادتی مبداء کے بعد ہوگی اس کی بظاہر دو شکلیں ہیں (۱) یا تو یہ زیادتی مبداء کے متصلا بعد ہوگی مثلاً واحد کے فوراً بعد ہوگی اس صورت میں لازم آئے گا کہ واحد اور اثنین کے بیچ میں ایک عدد ہو جائے اور یہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اوساط جو کہ منظم اور متوالی ہیں یعنی اپنی اپنی جگہ میں ہیں اور بعض بعض سے متصل اور ایک دوسرے کے بعد ہیں ان میں خلل پیدا ہو جائے گا لہٰذا یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ زائد کی زیادتی مبداء اور منتہیٰ کے درمیان میں ہو تو اب تیسری صورت

کہ عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام وحدات کے ختم ہونے کے بعد جانب اخیر میں ہی ہونا متعین ہوگئی اور اوساط اپنی اپنی جگہ میں ثابت اور منظّم رہیں گے۔

اور جب یہ واضح ہوگیا کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے جمیع وحدات کے ختم ہونے کے بعد ہوگی تو اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو زائد کی زیادتی جانب غیر متناہی میں ہوگی اور جانب عدم تناہی میں زیادت کا وجود باطل ہے کیونکہ زیادتی غیر متناہی کے انصرام کی مقتضی ہے یعنی غیر متناہی مزید علیہ کے جو احاد ہیں ان کے ختم ہونے کے بعد ہی زیادتی کا تحقق ہوسکتا ہے اور جب احاد کا انصرام واختتام ہوجائے گا تو لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہوجائے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ معدود جو غیر متناہی ہے وہ بھی متناہی ہوجائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ (معدود سے مراد یہاں تصورات وتصدیقات ہیں۔)

**هذا برهان التضعيف وتصويره موقوف على عدة مقدمات الاولٰى ان كل عدد قابل للتضعيف فان كل مرتبة منه انتزاعي و كل مايصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة و الا بطل اللاتقفية وقد ثبت في مقامه وعدد التضعيف زائد على المضعف والثانية ان العدد الزائد لايتصور زيادته على المزيد عليه الا بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه وبيانه مر انفا في المتن والشرح والثالثة ان كل ما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للعدد بالضرورة سواء كان متناهيا او غير متناه مرتبا او غير مرتب.**

**ترجمة:-** یہ برھان تضعیف ہے اور اس کی شکل چند مقدمات پر مبنی ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے کیونکہ عدد کا ہر مرتبہ انتزاعی ہے اور ہر وہ جس کا انتزاع صحیح ہوتا ہے تضعیف کے قابل ہوتا ہے ورنہ لاتقفیت باطل ہوجائے گی حالانکہ یہ اپنی جگہ ثابت ہے اور عدد تضعیف مضعف پر زائد ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مزید علیہ پر عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی متصور ہوگی اور اس کا بیان ابھی ابھی متن اور شرح میں گذر چکا ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شی جو قوت سے فعل کی طرف نکلے گی وہ بالبداہت عدد کا معروض ہوگی خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب۔

**تشریح:-** شارح نے یہاں سے برھان تضعیف جن مقدمات پر مبنی ہے ان کی توضیح کی ہے۔

برھان تضعیف کل پانچ مقدمات پر مبنی ہے جن میں شارح نے یہاں تین کو صراحت سے بیان کیا ہے اور دو کو ضمناً بیان کیا ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب مجتمع فی الوجود ہو یا نہ ہو تضعیف کو قبول کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عدد کا ہر درجہ انتزاعی ہوتا ہے اور جو امر انتزاعی ہوتا ہے وہ تضعیف کے قابل ہوتا ہے اور یہ تسلیم



شدہ ہے کہ عدد کسی بھی ایسی حد پر منتہی نہیں ہوتے جس کے بعد کسی اور عدد کے پائے جانے کا امکان نہ ہو لہٰذا اگر عدد قابل تضعیف نہ ہو تو یہ لاتقفیت باطل ہوجائے گی، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تضعیف کا عدد مضعف کے عدد سے زائد ہوتا ہے جیسے دو کی جب تضعیف ہوگی تو چار کا عدد دو کے عدد سے زائد ہوگا کیونکہ چار کل ہے۔ اور دو اس کا جزء اور کل جزء سے بڑا ہوتا ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگی اسے ماقبل میں دلیل سے واضح کیا گیا ہے۔ چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ جو بھی چیز موجود بالفعل ہوگی اسے عدد ضرور عارض ہوگا یعنی وہ معدود ضرور ہوگی، پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ عدد کی تناہی معدود کی تناہی کو مستلزم ہوتی ہے۔

**و اذا تمهد هذا فنقول يلزم بالنظر الى المقدمتين الاوليين ان كل عدد غير متناهٍ قابل للتضعيف وعدد التضعيف زائد ولا يتصور الزيادة الا بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه والانصرام يقتضي التناهي واذا ثبت تناهي جميع الاعداد يلزم تناهي جميع المعدودات بحكم المقدمة الثالثة فان الزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي من خواص الكم بالذات والتكمم بالعرض.**

**ترجمہ:-** اور جب یہ تمہید ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے دونوں مقدموں کے لحاظ سے ہر غیر متناہی عدد قابل تضعیف ہے اور تضعیف کا عدد زائد ہوتا ہے اور زیادتی کا تصور مزید علیہ کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے اور انصرام تناہی کا مقتضی ہوتا ہے اور جب اعداد کی تناہی ثابت ہوگئی تو مقدمہ ثالثہ کے لحاظ سے جمیع معدودات کی تناہی لازم ہوگی کیونکہ زیادت اور نقصان تناہی اور لاتناہی کم کے بالذات خواص ہیں اور متکمم کے بالعرض خواص ہیں۔

**تشریح:-** شارح نے عبارت مذکورہ سے مقدمات کی روشنی میں برھان تضعیف کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ شروع کے دونوں مقدمات کے لحاظ سے ہر عدد متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو قابل تضعیف ہے اور عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہے اور یہ انصرام واختتام تناہی کا متقاضی ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہوجائے اور مقدمہ ثالثہ کی رو سے لازم آتا ہے کہ اعداد کی تناہی سے معدودات غیر متناہیہ بھی متناہی ہوجائیں، کیونکہ زیادت ونقصان تناہی اور لاتناہی کم یعنی اعداد کے بالذات خواص ہیں اور متکممات (معدودات) کے بالعرض اور بالتبع خواص ہیں لہٰذا اول کی تناہی سے ثانی کی بھی تناہی لازم آئے گی ورنہ لازم آئے گا کہ معدودات غیر متناہی ہوں اور اعداد متناہی ہوں تو ملزوم کی عدم تناہی لازم آئے گی لازم کی عدم تناہی کے بغیر اور یہ نہیں ہوسکتا۔

**وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية في ذيل قوله فتدبر اشارة الى منع وهو ان يقال لم لايجوز ان يكون التضاعف خاصة المتناهي دون غيره انتهى وذالك لما قلنا في المقدمة**

**الاولی وبهذا التقریر یتنقح ما فی الحاشیة الاخری وهو انه لا شک ان الامور الغیر المتناهیة سواء کانت مرتبة او غیر مرتبة مجتمعة فی الوجود او متعاقبة تکون معروضة للعدد بالضرورة لکون مراد المصنف من الامور المتعاقبة الامور المتعاقبة الماضیة فانها خارجة من القوة الی الفعل دون المستقبلة الغیر المتناهیة المتعاقبة علی طریق المتکلمین القائلین بابدیة العالم.**

**ترجمہ:۔** اور اس تقریر سے وہ اعتراض دور ہوگیا جو حاشیہ میں ماتن کے قول فتدبر کے ذیل میں ایک منع کے اشارہ کے طور پر واقع ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ تضعیف متناہی کا خاصہ ہو نہ کہ غیر متناہی کا اس کے اندفاع کی وجہ وہی ہے جسے ہم نے پہلے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ (ہر عدد قابل تضعیف ہے)

اور اس تقریر سے وہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا جو دوسرے حاشیے میں ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناھیہ خواہ وہ مرتب ہوں یا نہ ہوں وجود میں مجتمع ہوں (ایک زمانے میں موجود ہوں) یا متعاقب (ایک زمانے میں موجود ہوں اور دوسرے میں معدوم) بالبداہت عدد کے معروض ہوتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ سے مصنف کی مراد وہ امور ہیں جو جانب ماضی میں ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ ماضیہ ہی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں نہ کہ وہ امور غیر متناھیہ جو مستقبل میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں ان متکلمین کے طریقے پر جو ابدیت عالم کے قائل ہیں۔

**تشریح:۔وبهذا التقریر یندفع.**

ماتن نے اپنے حاشیہ منہیہ میں برھان تضعیف کے مقدمات میں سے جو ایک مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے اس پر ایک منع وارد کیا ہے اور یہاں لفظ تدبر سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ تضعیف عدد متناہی کا خاصہ ہو نہ کہ غیر متناہی کا اس صورت میں عدد غیر متناہی قابل تضعیف نہیں ہوگا لہذا برھان تضعیف عدد غیر متناہی پر جاری نہیں ہوگی تو اب غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ برھان تضعیف کے مقدمات کی ہم نے جو توضیح کی ہے اور جو یہ ثابت کیا ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی ہو قابل تضعیف ہے اس سے مصنف نے حاشیہ منہیہ میں جو منع پیش کیا ہے وہ دور ہوگیا۔

**وبهذا التقریر یتنقح ما فی الحاشیة الاخری.**

اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے برھان تضعیف کے مقدمات کی تفصیل میں جو یہ مقدمہ ذکر کیا ہے کہ ہر وہ شی جو قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ہوگی اس سے وہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا جو مصنف نے دوسرے حاشیہ میں ذکر کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناھیہ خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود بالفعل ہوں جیسے وہ نفوس ناطقہ جو اجسام سے مفارق ہوگئے ہیں یا وہ ایک زمانے میں موجود بالفعل نہ



ہوں بلکہ ان میں سے ہر ایک ایک زمانے میں موجود ہو اور دوسرے زمانے میں معدوم ہو جیسے کہ حرکات فلکیہ یہ سب امور غیر متناھیہ بالبداہت عدد کے معروض ہوں گے اور ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے لہذا دلیل مذکور مطلق امور غیر متناھیہ میں جاری ہوگی کیونکہ مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے وہ امور ہیں جو زمانہ ماضی میں یکے بعد دیگرے آچکے ہیں لہذا یہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگئے ہیں یہ اور بات ہے کہ سب ایک زمانے میں موجود نہیں ہیں اور ہر وہ شی جو قوت سے فعل کی طرف خارج ہو اس میں برھان تضعیف جاری ہوتی ہے لہذا ان میں بھی جاری ہوگی۔

مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے امور غیر متناھیہ مستقبلہ نہیں ہیں کیوں کہ ایسے امور جو زمانہ مستقبل میں غیر متناہی ہوں گے ان میں برھان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیوں کہ وہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے قائل بعض وہ متکلمین ہیں جو ابدیت عالم کے قائل ہیں اس تقریر پر زمانہ مستقبل میں امور غیر متناھیہ وجود میں آتے رہیں گے لیکن خارج میں وہ موجود بالفعل متناہی ہی ہوں گے لیکن لاتقفیت کے معنی میں ان پر غیر متناہی کا اطلاق ہو سکتا ہے لا تقفیات ان امور کو کہا جاتا ہے جو خارج میں متناہی ہو کر ہی پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبے کا پایا جانا ممکن ہو لیکن سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں چوں کہ ایسے امور غیر متناھیہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے اس لئے اس میں برھان تضعیف جاری نہیں ہوتی۔

خیال رہے کہ عالم کی ابدیت کا قول فاسد ہے۔

**نعم یجری فیها علی طریق الحکماء القائلین بالمعیة الدهریة فی عالم الدهر فانها خارجة من القوة الی الفعل علی سبیل التمایز فان القدر الضروری ان کل ما یخرج من القوة الی الفعل علی سبیل التمایز لابد ان یکون معروضا للعدد سواء کان التمیز فیه بحسب الماهیة او الوجود الخارجی او الوجود الذهنی او الالتفات فقط کما فی الممتنعات فان شریک الباری والخلاء بعد التصور و الالتفات یکونان معروضین للاثنینیة وکذا الاجزاء الانتزاعیة للمتصل الواحد المتناهی او غیر المتناهی انما تکون معروضة للعدد بعد الانتزاع والالتفات نعم قبل الانتزاع مصححة لمعروضیة العدد.**

**ترجمہ:۔** ہاں برھان تضعیف امور غیر متناھیہ مستقبلہ میں ان حکماء کے طریقے پر جاری ہوتی ہے جو عالم دھر میں معیت دھریہ کے قائل ہیں کیوں کہ ایسے امور غیر متناھیہ مستقبلہ جو زمانے میں موجود ہیں وہ علی سبیل التمائز قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر وہ جو قوت سے فعل کی طرف علی سبیل التمائز خارج ہوگا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ عدد کا معروض ہو خواہ اس میں تمیز ماھیت کے اعتبار سے ہو یا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو یا صرف التفات کے

اعتبار سے جیسا کہ ممتنعات میں ہوتا ہے کیونکہ شریک باری اور خلا تصور والتفات کے بعد ہی اثنینیت کے معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناہی ہو یا غیر متناہی کے اجزاء انتزاعیہ بھی انتزاع اور التفات کے بعد ہی عدد کا معروض ہوتے ہیں تاہم قبل انتزاع عدد کے معروض بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

**تشریح:**۔ ماقبل میں علم باری تعالی کی بحث میں اس کی تشریح گذر چکی ہے کہ حکماء معیت دھریہ کے قائل ہیں یعنی یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے خواہ ترتیب زمانی ہو یا طبعی۔

ملاحسن **نعم یجری فیها علی طریق الحکماء** سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ حکماء جو معیت دھریہ کے قائل ہیں ان کے قول کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں برھان تضعیف جاری ہوگی کیوں کہ یہ سب علی سبیل التمائز قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اور ہر وہ شئ جو تمائز کے طور پر قوت سے فعل کی طرف آئے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس پر عدد عارض ہو اور وہ عدد کا معروض بنے عام ازیں کہ ان میں امتیاز ماھیت کے اعتبار سے ہو جیسے کہ انسان، فرس، حمار، وغیرہ میں بحسب الماھیت تمائز اور اختلاف پایا جاتا ہے یا وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے تمائز ہو جیسے کہ زید، عمر، بکر وغیرہ میں امتیاز وجود اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہی ہوتا ہے یا امتیاز وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو جیسے کہ وہ افراد جو موجود فی الخارج ہیں جب وہ موجود فی الذہن ہوتے ہیں تو وہ ذہن میں بھی ایک دوسرے سے متمائز ہوتے ہیں یا ان میں امتیاز التفات اور توجہ عقل سے ہو جیسے کہ ممتنعات میں کیوں کہ شریک الباری اور خلا میں امتیاز التفات سے ہوتا ہے اور اس کے بعد ہی یہ اثنینیت کا معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناھی ہو یا غیر متناھی اس کے اجزاء انتزاعیہ بھی بعد انتزاع اور بعد التفات ہی عدد کا معروض بنتے ہیں جیسے کہ جسم کے اجزاء انتزاعیہ خط، سطح، نقطہ، یا کرہ کے اجزاء انتزاعیہ قطب، محور، منطقہ، دائرہ کا امتیاز یا ان کی معروضیت یہ بعد انتزاع اور التفات ہی ہوتی ہے قبل انتزاع نہیں ہوتی، تاہم ان میں یہ صلاحیت (بالقوۃ) پائی جاتی ہے کہ یہ قبل انتزاع معروض عدد بن سکیں۔

**والسر فیه ان اجزاء العدد اعنی الوحدات اجزاء تفصیلیة یقتضی عروضها لتفصیل المعروض بالفعل بای نحو کان ولا تفصیل فی الاجزاء التحلیلیة قبل القسمة فلا یجری البرهان المذکور فی ابطال الاجزاء التحلیلیة الغیر المتناهیة وفی هذا الحکم الاجزاء المتناقصة الغیر المتناهیة کما فی الخط المتناهی مثلاً او المتساویة الانتزاعیة کما فی الخط الغیر المتناهی المتصل سواسیة لا یبطلها هذا البرهان.**

**ترجمہ:**۔ اجزاء انتزاعیہ کے قبل انتزاع معروض بالفعل نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ عدد کے اجزاء یعنی احاد



(اکائیاں) اجزاء تفصیلیہ ہوتے ہیں ان کا عروض معروض کی تفصیل کا بالفعل تقاضہ کرتا ہے اور یہ چاہے جس نوع کی تفصیل ہو اور اجزاء تحلیلیہ میں قبل تقسیم کوئی تفصیل نہیں ہوتی تو برہان مذکور اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کے ابطال میں جاری نہیں ہوگی اور اسی حکم میں اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ ہیں جیسے کہ خط متناہی میں ہے، مثلاً اور اسی حکم میں اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ ہیں جیسے کہ خط غیر متناہی متصل میں برابر ہیں ان میں سے کسی کا بھی بطلان اس برھان تضعیف سے نہیں ہوگا۔

**تشریح:**۔ ماقبل میں تقسیم کی تفصیلی بحث پیش کی گئی ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ تقسیم تحلیلی میں شئ کے اجزاء خارج میں ایک دوسرے سے منفک نہیں ہوتے، بلکہ جو حیثیات وحدانیہ ہوتی ہے وہ معدوم ہو جاتی ہے یعنی اجزاء تحلیلیہ پر **وهما و فرضا اجزاء** کا اطلاق ہوتا ہے تقسیم وھمی اور فرضی سے قبل اجزاء تحلیلیہ میں کوئی تفصیل نہیں ہوتی لہذا اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کا بطلان برھان تضعیف سے نہیں ہوگا، اسی طرح وہ اجزاء جو اجزاء متناقصہ غیر متناہی ہوتے ہیں مثلاً کوئی خط ایسا ہو جو متناہی ہو تو اس کے جو اجزاء متناقصہ ہوں گے جیسے ایک بالشت یا ایک گز کی مقدار کوئی خط ہو تو اس کا نصف پھر نصف کا نصف پھر نصف کا نصف کرنے سے جو اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ وھما و فرضا پائے جائیں گے ان کا ابطال برھان تضعیف سے نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کوئی خط ایسا ہو جو غیر متناہی اور متصل ہو اس سے جو اجزاء متساویہ انتزاعیہ منترع ہوں گے ان میں بھی برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیونکہ مذکورہ تمام کے تمام اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ اور اجزاء متساویہ انتزاعیہ بالفعل موجود نہیں ہوتے اس لئے عدد ان کو عارض نہیں ہوتا اور برھان مذکور کے اجزاء کے لئے ضروری ہے کہ اجزاء تفصیلی ہوں تا کہ معروض پر ان کے عروض سے معروض میں بھی بالفعل تفصیل ہو جائے اب یہ تفصیل چاہے ماھیت کے اعتبار سے یا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو یا التفات ملتفت کے اعتبار سے ہو۔

**نعم لابطال الثانی براهین اخری قویة لامن جهة کونها معروضة للعدد فی نفس الامر بل من جهة ان منشأ هاله عاد مفن بمراتب غیر متناهیة وهو باطل بالتطبیق وغیره.**

**ترجمہ:**۔ ہاں ثانی کے ابطال کے لئے (اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ) دوسری قوی دلیلیں ہیں لیکن اس جہت سے نہیں کہ یہ نفس الامر میں عدد کے معروض ہوتے ہیں بلکہ اس جہت سے کہ ان کے منشاء کے لئے ایسا عاد ہوتا ہے جو غیر متناہیہ مراتب کو باطل کر دیتا ہے اور منشاء غیر متناہی کا وجود برھان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے۔

**تشریح:**۔ اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ کا ابطال برھان تضعیف سے تو نہیں ہوگا لیکن اس کے ابطال کے لئے دوسری قوی دلیلیں موجود ہیں لیکن ان کا ابطال ان دلیلوں سے عروض کی جہت سے نہیں ہوگا بلکہ ان اجزاء کا جو منشاء ہوگا اس کے اعتبار سے ہوگا کیوں کہ ایسے اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ کا جو منشاء ہوگا اس کے لئے ایک ایسا عاد (وہ عدد جو ایک معلوم عدد کو پورا تقسیم کرتے کرتے ختم کر دے) ہوگا جو اس کے غیر متناہی مراتب کو پورا تقسیم کر دے گا اور ایسے غیر

متناہی منشاء کا وجود برہان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے جیسا کہ ابھی برہان تطبیق وغیرہ کی تفصیل آرہی ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ کا ابطال منشاء کی جہت سے برہان تطبیق میں نہیں ہوگا کیونکہ اجزاء متناقصہ کا جو منشاء ہے اس میں کوئی ایسا عاد نہیں پایا جائے گا جو غیر متناہی مراتب کو فنا کردے کیونکہ نصف عاد ایسا ہوگا جو دو مرتبے سے تقسیم ہوجائے گا۔ اور تہائی تین مرتبوں سے تقسیم ہوجائے گا چوتھائی چار مرتبوں سے تقسیم ہوجائے گا اسی طرح سلسلہ آگے بڑھتا جائے گا اور تطبیق سے اس کا ابطال نہیں ہو پائے گا کیوں کہ اس صورت میں ایسا کوئی عاد ہی نہیں ہوگا جو جمیع غیر متناہی مراتب کو فنا کرسکے۔

والحق فی الجواب منع المقدمة الثالثة فان الامور الغیر المتناهیة وان کانت خارجة من القوة الی الفعل لکن لانسلم کونها معروضة للعدد ای لا یصح منها انتزاع عدد غیر متناه مشتمل علی الوحدات الغیر المتناهیة الانتزاعیة المفصلة والاستدلال علی کونها معروضة للعدد لم یوجد و دعوی الضرورة غیر مقبولة.

**ترجمہ:-** اور حق جواب میں برہان تضعیف کے تیسرے مقدمے کا منع ہے کیونکہ امور غیر متناہیہ اگرچہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ہم ان کا عدد کا معروض ہونا تسلیم نہیں کرتے یعنی ان سے ایسے عدد غیر متناہی کا انتزاع صحیح نہیں ہے جو ایسی اکائیوں پر مشتمل ہو جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی ہوں اور امور غیر متناہیہ کے معروض للعدد ہونے پر استدلال نہیں پایا گیا ہے اور بداہت کا دعوٰی ناقابل تسلیم ہے۔

**تشریح:-** اس عبارت مذکورہ سے شارح برہان تضعیف کا جو تیسرا مقدمہ ہے اس پر منع وارد کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ جو شئی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ضرور ہوگی بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی شئی قوت سے فعل کی طرف خارج ہو اور وہ عدد کا معروض نہ ہو لہٰذا امور غیر متناہیہ اگرچہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ان کی معروضیت للعدد صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی بھی شئی سے ایسے عدد غیر متناہی کا انتزاع جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی وحدات پر مشتمل ہو صحیح نہیں ہے اور نہ ہی نفس ایسے اعداد غیر متناہی کے انتزاع پر قادر ہے اور مدعی کے لئے ضروری ہے کہ جب وہ کوئی دعوی کرے تو اس کو دلیل سے ثابت کرے کہ دعوی بغیر دلیل کے مسموع نہیں ہوتا کسی دعوٰی کے اثبات کے لئے صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی نہیں ہے کہ یہ بدیہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ منع مقدمہ ثالثہ درحقیقت مکابرہ صریح ہے اس لئے کہ جو شئی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی اس سے عدد کا انتزاع صحیح ہوتا ہے اس میں متناہی اور غیر متناہی کی کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ زیادہ اور نقصان کم متناہی کی خصوصیت نہیں ہیں بلکہ یہ کم غیر متناہی میں بھی پائے جاتے ہیں۔

بل الحق ان اللاتقفیات سواء کان عددا او معدودا لا تبلغ الی حد اللاتناهی والاصارت



تقفیة لا متناع الزیادة علیها بعد خروجها فی عالم الفعل الی اللاتناهی فتفکر فانه دقیق.

**ترجمہ:-** بلکہ حق یہ ہے کہ لاتقفیات خواہ وہ عدد ہو یا معدود غیر متناہی حد تک پہونچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر وہ تقفی ہوجائیں گے ان پر زیادتی کے محال ہونے کی وجہ سے ان کے عالم فعل میں لامتناہی حد تک خروج کے بعد لہٰذا تم غور کرو کیوں کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

**تشریح:-** اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے لاتقفیات کا مفہوم اصطلاحی ذہن نشین کرلینا ضروری ہے۔

اللا تقفیات. وهی التی لا توجد فی الخارج الامتناهیة وکل مرتبة منها یمکن ان یکون بعده مرتبة اخری لکن لیس کلها خارجة من القوة الی الفعل.

لاتقفیات وہ امور ہوتے ہیں جو خارج میں متناہی ہوکر پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبہ کا تحقق ممکن ہو لیکن ان کے سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں۔

شارح فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ لاتقفیات چاہے وہ عدد ہوں یا معدود غیر متناہی حد تک بالفعل پہونچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر لاتقفیات تقفی ہوجائیں کیونکہ لاتقفیات کے سارے مراتب جو خارج میں بالفعل موجود ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں لیکن دوسرے مراتب کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے اب اگر لاتقفیات کے سارے مراتب غیر متناہیہ خارج میں بالفعل موجود ہوجائیں گے تو ان پر کسی اور مرتبے کی زیادتی ممکن ہی نہیں ہوگی کیونکہ لاتناہی پر زیادتی محال ہوتی ہے۔ اور جب امور غیر متناہیہ خارج میں موجود بالفعل نہیں ہوں گے تو ان میں برہان تضعیف جاری ہی نہیں ہوگی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ برہان تضعیف سے مقصود امور غیر متناہیہ کا ابطال ہے اور جب لاتقفیات لاتناہی ہو ہی نہیں سکتے اور اس حد تک پہونچ ہی نہیں سکتے تو ان کا غیر متناہی ہونا خود ہی باطل ہوگیا تو یہ ہمارے مقصود کے لئے معاون ہے نہ کہ ظرر رساں گو کہ ان میں برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی۔

ومن العجائب ما نقل عن بعض الکملة ان الحق ان الامور الغیر المتناهیة لا تتصف بالزیادة والنقصان بالقیاس الی نظائرها لانهما من عوارض الکم من حیث التناهی وبعد تعین المحدود.

نعم یمکن الحکم علیها بالتساوی مطلقا من حیث عدم انقطاع التطابق بین احادها وبداهة قولهم الکل اعظم من الجزء فی المتناهی مسلم لا فی الغیر المتناهی فلا یتم اکثر البراهین کالتطبیق والتضعیف وغیرهما.

**ترجمہ:-** اور عجائب میں سے ہے وہ جو بعض کامل العقل لوگوں سے منقول ہے (قاضی مبارک) کہ حق یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ اپنے امثال کی طرف نظر کرتے ہوئے زیادت و نقصان سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ زیادت و نقصان کم کے

عوارض میں سے ہیں تناھی کی حیثیت سے اور محدود کی تعین کے بعد۔

ہاں ان کے احاد کے درمیان تطابق کے عدم انقطاع کی حیثیت سے ان پر مطلق تساوی کا حکم ممکن ہے۔

اور ان کے قول الکل اعظم من الجزء کی بداھت متناھی میں مسلم ہے نہ کہ غیر متناھی میں تو اکثر براھین تام نہیں ہوں گی جیسے کہ برھان تطبیق اور برھان تضعیف وغیرہ۔

**تشریح:**- قاضی مبارک نے اپنی شرح سلم کے حاشیے میں برھان تضعیف جیسی دلیلوں کا رد کیا ہے ملاحسن یہاں قاضی مبارک کا اولاً رد پیش کرتے ہیں اور پھر اس رد کا رد کرتے ہیں۔

قاضی مبارک کہتے ہیں کہ امور غیر متناھیہ اپنے نظائر یعنی امور غیر متناھیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے زیادہ ونقصان سے متصف نہیں ہوتے یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ امور غیر متناھیہ دوسرے امور غیر متناھیہ پر زائد ہیں اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ بعض امور غیر متناھیہ بعض دوسرے امور غیر متناھیہ سے ناقص ہیں اس لئے کہ زیادت اور نقصان کم کے عوارض سے ضرور ہیں لیکن مطلق کم کے عوارض سے نہیں ہیں بلکہ اس کم کے عوارض سے ہیں جو متناھی ہو اور وہ محدود و متعین ہو۔

لہٰذا عدد غیر متناھی زیادت ونقصان کے قابل نہیں ہوگا تو برھان تضعیف سے امور غیر متناھیہ کا ابطال ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ اس کا دار و مدار عدد کی تضعیف پر ہے۔

**نعم یمکن الحکم علیها بالتساوی:**- اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب امور غیر متناھیہ میں دوسرے امور غیر متناھیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے زیادت اور نقصان کا تصور نہیں ہو سکتا تو اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت نہ ہو۔

اس کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مطلق امور غیر متناھیہ خواہ وہ اعداد ہوں یا معدودات ان پر تساوی کا حکم ان کے احاد کے عدم انقطاع کی حیثیت سے ممکن ہے۔ یعنی دونوں امور غیر متناھیہ کے احاد کے درمیان تطابق ختم نہیں ہو سکتا، یعنی ایک کے جزء کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی جزء ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک امر غیر متناھی کے احاد کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناھی کے احاد نہ ہوں۔

**وبداهة قولهم الکل اعظم من الجزء**

اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کو دور کیا گیا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ الکل اعظم من الجزء بدیہیات اولیہ میں سے ہے اور بلاشبہ یہ متناھی اور غیر متناھی دونوں کو شامل ہے اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہے کہ کل جزء پر زائد ہوتا ہے اور جزء کل سے ناقص ہوتا ہے تو جب کل اور جزء غیر متناھی ہوئے تو امور غیر متناھیہ کا زیادت اور نقصان سے اتصاف لازم آیا۔

اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الکل اعظم من الجزء کا جو قول ہے یہ متناھی میں قابل



تسلیم ہے نہ کہ غیر متناھی میں لہٰذا اکثر براھین جو امور غیر متناھیہ کے ابطال کے لئے پیش کی جاتی ہیں وہ تام نہیں ہوں گی۔

کیوں کہ اکثر دلیلیں امور غیر متناھیہ کے زیادت اور نقصان کے ساتھ اتصاف پر موقوف ہیں اور جب اتصاف باطل ہے تو براھین بھی باطل ہوں گی۔

**ووجه العجب ظاهر لمن له ادنیٰ حدس و مزاولة فی الفن فان قولنا الکل اعظم من الجزء بدیهی مطلقا سواء کانا فی المتناهی او غیر المتناهی اذا لکل عبارة عن الجزء والشیٔ الأخر ففی الکل مرتبة لایکون بحذائها مرتبة فی الجزء وهذا معنی الزیادة وبه یتم التطبیق و التضایف والتضعیف المذکور ههنا ایضا نعم لابطال الثالث وجه اخر ذکرنا انفا واذن وجب علینا ذکر التطبیق والتضایف علی وجه اخصر لینکشف الغطاء عن وجوههما.**

**ترجمہ:**- اور تعجب کی وجہ ہر اس شخص پر ظاہر ہے جس کا فن سے ادنیٰ سا بھی تعلق ہو کیوں کہ ہمارا قول الکل اعظم من الجزء مطلقاً بدیہی ہے خواہ متناھی میں ہو یا غیر متناھی میں کیوں کہ کل نام ہے جزء مع شی آخر کا تو کل میں ایک ایسا مرتبہ ہوگا جس کے مقابل میں جزء میں مرتبہ نہیں ہوگا اور زیادت کا مطلب یہی ہے، اس سے برھان تطبیق، تضائف اور برھان تضعیف جسے ذکر کیا گیا ہے تام ہو جائیں گی، ہاں برھان تضعیف کے ابطال کے لئے ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور اس وقت ہم پر برھان تطبیق اور تضائف کا مختصراً ذکر ضروری ہو گیا ہے تاکہ ان دونوں کی نقاب کشائی ہو جائے۔

**تشریح:**- ملاحسن کہتے ہیں کہ تعجب کی وجہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ الکل اعظم من الجزء کا قول مطلق ہے متناھی اور غیر متناھی سب کو عام ہے اور کل جزء مع شی آخر کا نام ہے تو یقینی طور پر کل میں ایک مرتبہ ایسا ہوگا جس کے مقابل میں جزء میں مرتبہ نہیں ہوگا لہٰذا کل میں زیادت پائی گئی اور جزء میں نقصان پایا گیا لہٰذا اب ساری دلیلیں تام ہو جائیں گی، لیکن ملاحسن کو چاہئے تھا کہ الکل اعظم من الجزء کے اطلاق پر دلیل قائم کرتے۔ مثلاً علم باری تعالیٰ اور قدرت باری تعالیٰ دونوں غیر متناھی ہیں مگر قدرت سے علم زائد ہے۔ کیوں کہ قدرت صرف ممکنات تک مختص ہے اور علم، ممکن، ممتنع واجب سب کو عام ہے۔

**نعم لابطال الثالث:**- شارح کہتے ہیں کہ برھان تضعیف کے ابطال کی ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ (مقدمہ ثالثہ پر منع)

**واذن وجب علینا:**- اور جب مصنف نے یہاں برھان تضعیف کو ذکر کر دیا ہے تو ملاحسن کہتے ہیں کہ ہمارے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ اب ہم برھان تطبیق اور برھان تضائف کو اختصار کے ساتھ ذکر کر دیں تاکہ ان سے بھی واقفیت ہو جائے۔

عند الحکماء امور غیر متناھیہ کے ابطال کی چند دلیلیں ہیں (۱) برھان تضعیف، (۲) برھان تطبیق، (۳) برھان تضائف، (۴) برھان سلمی، (۵) برھان مسامتت۔

**الاوّل ان یفرض الامور الغیر المتناھیة الموجودة بالفعل المرتبة ترتیباً طبعیا او وضعیا او غیر ذٰلک بحیث یتعین الاول والثانی والثالث و ھٰکذا فلنسلم المبداء من تلک السلسلة أو الجانب الأخرب ثم نفرز منھاج فج ب جزء من اَبَ و اَبَ کله ضرورة دخول اَجَ و جَ بَ فیه فاذا اطبقنا اَعلی جَ بمعنی ایقاع المرتبة بازاء المرتبة لابالحرکة ولا بایقاع المحاذاة بل بان یحکم العقل حکما صحیحاً واقعیا بان فی السلسلة الاولی اعنی سلسلة الکل مبداء اعنی اَکما فی سلسلة الجزء مبداء اعنی ج و ان فی السلسلة الاولی ثان کذٰلک فی الثانیة ثان وھٰکذا یحکم العقل بوجود تعیین المراتب بسبب الترتیب فی الثالث والرابع فاما ان یحکم بالحکم الصحیح بان بازاء کل مرتبة من الاولی مرتبة من الثانیة یلزم مساواة الکل للجزء فیلزم حینئذ اجتماع النقیضین فی الواقع فان فی الکل مرتبة لم یکن بحذائھا فی الجزء والا لم یکن الکل کلا ولا الجزء جزءا فلو فرضنا مساواتھما بمعنی ان کل مرتبة من الاولی بازائه مرتبة من الثانیة یلزم صدق السالبة الجزئیة والموجبة الکلیة مع بقاء شرائط التناقض فان بعد الانطباق بالمعنی المذکور لم یختلف حقیقة الکل والجزء بالضرورة فکما فی اول الامر بینھما تفاوت کذٰلک بعد الانطباق واما ان لا یحکم العقل بوقوع کل مرتبة من الاولی بازاء الثانیة فالاول زائد علیه بمرتبة متناھیة والزیادة بعد انصرام جمیع اٰحاد المزید علیه فالثانی متناہ والاول انما یزید علیه بقدر متناہ فھوایضا متناہ فیظھر الخلف.**

**ترجمہ:-** پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے امور غیر متناہیہ فرض کئے جائیں جو بالفعل موجود ہوں اور مرتب ہوں خواہ ان میں ترتیب طبعی ہو یا وضعی یا اس کے علاوہ اس حیثیت سے کہ ان میں اول ثانی ثالث اسی طرح رابع وغیرہ متعین ہوں۔

تو ہم اس سلسلے کا مبداء اَ کو قرار دیتے ہیں اور اس سلسلۂ مذکور کا دوسرا جانب (جانب اخیر) اجزاء کے فصل کے ساتھ بَ کو مانتے ہیں پھر ہم اس اَبَ کے سلسلے سے جَ کو الگ کر کے اسی قیاس پر جَ کا بھی ایک دوسرا سلسلہ مانتے ہیں تو جَ بَ کا سلسلہ اَ بَ کے سلسلہ کا ایک جزء ہے اور اَ بَ جَ بَ کے سلسلے کا کل ہے اَ جَ اور جَ بَ کے سلسلۂ اول میں دخول کی بداہت کی وجہ سے تو جب ہم اَ کے سلسلہ کو جَ کے سلسلہ کے ساتھ تطبیق دیں گے ایک کے مرتبے کو دوسرے کے مرتبے کے مقابل واقع کرنے کے معنی میں تطبیق بالحرکت اور تطبیق بالمحاذاۃ (آمنے سامنے کرنا) کے معنی میں نہیں بلکہ عقل اس کا حکم صحیح واقعی لگائے کہ سلسلۂ اول یعنی سلسلہ کل کا ایک مبداء ہے جو اَ ہے جیسے کہ جزء کے سلسلے (ج کا سلسلہ) میں ایک مبداء ہے جو کہ جَ ہے اور پہلے سلسلہ میں ایک دوسرا مرتبہ ہے یوں ہی ثانی میں ایک دوسرا مرتبہ ہے یوں ہی عقل ترتیب کے سبب تعین مراتب کے وجود کا حکم لگائے ثالث اور رابع میں (اول میں تیسرا مرتبہ ہے ثانی میں بھی تیسرا مرتبہ ہے اول میں چوتھا مرتبہ



ہے ثانی میں بھی چوتھا مرتبہ ہے) تو اگر عقل اس کا حکم صحیح لگائے کہ پہلے سلسلے کے ہر مرتبہ کے مقابل دوسرے سلسلہ کا بھی مرتبہ ہے تو کل اور جزء میں مساوات لازم آ جائے گی تو اس صورت میں واقع میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا تو بلاشبہ کل میں ایک ایسا مرتبہ ہوگا کہ اس کے مقابل میں جزء کے سلسلے میں مرتبہ نہیں ہوگا کیونکہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو کل کل نہیں رہ جائے گا اور جزء جزء نہیں ہوگا تو اگر ہم دونوں میں مساوات فرض کریں اس معنی میں کہ پہلے سلسلے کے ہر مرتبہ کے مقابل میں دوسرے سلسلے میں بھی مرتبہ موجود ہے تو تناقض کی شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ قضیہ موجبہ کلیہ اور قضیہ سالبہ جزئیہ کا صدق لازم آئے گا (یعنی **کل کل اعظم من الجزء** اور **بعض الکل لیس باعظم من الجزء**) اس لئے کہ معنی مذکور (**ایقاع المرتبة بازاء المرتبة**) میں انطباق کے بعد بالبداہت کل اور جزء کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا جیسے قبل انطباق جزء اور کل میں تفاوت ہے بعد انطباق بھی تفاوت ہے اور یا تو عقل اولیٰ کے ہر مرتبے کا ثانی کے ہر مرتبہ کے مقابل میں وقوع کا حکم نہیں لگائے گی تو سلسلہ اول ثانی پر ایک متناہی مرتبہ کے ساتھ زائد ہو جائے گا اور زیادتی مزید علیہ کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی متحقق ہو سکتی ہے تو ثانی متناہی ہوگا اور اول کی ثانی پر زیادتی متناہی مقدار میں ہی ہوگی تو وہ بھی متناہی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے انھیں غیر متناہی فرض کیا تھا۔

**تشریح:-** برھان تطبیق بطلان تسلسل کی ایک مشہور دلیل ہے لیکن عند الحکماء اس کی کچھ شرطیں بھی ہیں پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس دلیل کا جریان ایسے امور غیر متناہیہ میں ہوگا جو نفس الامر میں بالفعل موجود ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ ان میں باہم ترتیب بھی پائی جاتی ہو نفس الامر میں موجود بالفعل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر موجود نہیں ہوں گے بلکہ متعاقب ہوں گے تو زمانۂ واحد میں سارے امور غیر متناہیہ کا وجود نہیں ہوگا بلکہ ایک زمانہ میں ایک کا وجود ہوگا پھر وہ معدوم ہو جائے گا اور دوسرے زمانے میں دوسرے کا وجود ہوگا پھر وہ بھی معدوم ہو جائے گا پھر تیسرے میں تیسرے کا وجود ہوگا اسی قیاس پر ایسی صورت میں سارے امور غیر متناہیہ کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر سے ہوگا اور فرض واعتبار کے انقطاع سے ان کا بھی انقطاع ہو جائے گا تو ان میں تطبیق نہیں ہو پائے گی لہٰذا ایک کو دوسرے کے مقابل میں کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کا خارج میں بالفعل وجود ہو اور برھان تطبیق کے اجزاء کے لئے دوسری شرط ترتیب اس لئے ضروری ہے کہ اگر احاد واوساط منتظم نہیں ہوں گے تو بعض کی بعض کے ساتھ تطبیق اور ازائیت نہیں ہوگی لہٰذا امور غیر متناہیہ کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے اب چاہے ان میں ترتیب طبعی ہو بایں طور کے متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو لیکن متقدم متاخر کے وجود کے لئے علت تامہ نہ ہو جیسے ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ تصور کا تقدم تصدیق پر یا جیسے کہ معدات میں معد کا تقدم معدیٰ لہ پر جیسے نطفہ کا تقدم علقہ پر علقہ کا تقدم مضغہ پر مضغہ کا تقدم عظام پر عظام کا تقدم لحم پر اور لحم کا تقدم بچے پر کہ ان میں اولؔ ثانیؔ کے لئے معد ہے اور ثانیؔ ثالث کے لئے معد ہے ثالثؔ رابع کے لئے معد ہے اور رابعؔ خامسؔ کے لئے معد ہے اور خامسؔ سادسؔ کے لئے معد ہے کیوں کہ بالترتیب اول کا جب وجود

ختم ہوتا ہے اس کے بعد ہی ثانی وجود میں آتا ہے اسی طرح بالترتیب ثانی اپنے وجود میں اول کا محتاج بھی ہے لیکن ثانی اول کے وجود کے لئے علت تامہ نہیں ہے یا ترتیب ذکر کے اعتبار سے ہو کہ ایک کا ذکر پہلے ہو دوسرے کا اس کے بعد ہو یا ان میں ترتیب زمانی پائی جائے جیسے بعض اجزاء زمان کا تقدم بعض پر یا جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا تقدم حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر۔

ان شرائط کی تفصیل کے بعد یہ جان لینا چاہئے کہ جس سے کسی سلسلہ کا آغاز ہو اسے مبداء کہا جاتا ہے، بالفظ دیگر جو کسی معلول کی علت ہو اسے مبداء کہا جاتا ہے جیسے الف سے کوئی سلسلہ شروع ہو تو الف مبداء ہوگا اور جو معلول تو ہو لیکن دوسرے کے لئے علت نہ ہو اسے معلول اخیر کہا جاتا ہے جیسے کہ آج کا دن معلول اخیر ہے جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے اور اس کی علت پرسوں گذشتہ کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی معلول ہے اس کی علت نرسوں کا گذشتہ دن ہے اسی قیاس پر۔

اس تمہید کے بعد اب برحان تطبیق کو سمجھنا چاہئے جس کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود اگر ممکن ہو تو ہم مبداء یعنی الف سے علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں گے اسی طرح سے ایک دوسرا لامتناہی سلسلہ بھی فرض کریں گے جس کی ابتداء پہلے والے سلسلہ سے بقدر واحد بعد سے ہوگا یعنی ب سے تقریب فہم کے لئے ایک مثال ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

سلسلہ اولی – الف ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز لاالی نہایۃ

سلسلہ ثانی – ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، × لاالی نہایۃ

مثال مذکور میں پہلے سلسلہ کا مبداء الف ہے جو ب کے لئے علت ہے ب ت کے لئے علت ہے ت ث کے لئے علت ہے علی ھذا القیاس الاالی نہایۃ اور دوسرے سلسلہ کا مبداء ب جو الف کے بعد ہے اور بقدر واحد کم ہے اور جانب اخیر میں غیر متناہی ہے اب ہم پہلے والے سلسلہ کو کل فرض کرتے ہیں اور دوسرے کو جزء فرض کرتے ہیں لہٰذا سلسلہ ثانی سلسلہ اول میں داخل ہوگا اب ہم دونوں کی تطبیق اس طرح دیں گے کہ سلسلہ اولی سے الف کو سلسلہ ثانی کے ب کے مقابل میں رکھیں، اسی طرح سے اول کے ب کو ثانی کے ت کے مقابل میں رکھیں پھر اول کے ت کو ثانی کے ث کے مقابل میں رکھیں اسی طرح سے تطبیق دیتے رہیں اب اس کی دو صورت ہوگی یا تو اول کے ہر جزء کے مقابلہ میں ثانی میں جزء ملتا چلا جائے گا لاالی نہایہ یا اول کا ایک جزء ایسا ہوگا جس کے مقابل میں ثانی میں جزء نہیں ہوگا پہلی صورت میں کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع نقیضین کا استحالہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی توضیح ابھی کی جائے گی اور دوسری صورت میں اول ثانی پر ایک جزء متناہی کے مقدار زائد ہوگا اور ابھی برحان تضعیف میں اس کو ثابت کیا گیا ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ پر مزید علیہ کے جمیع افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے لہٰذا اب ثانی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے لہٰذا اب سلسلہ اولی بھی متناہی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور



جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ایسا امور غیر متناہیہ کا پایا جانا بھی باطل و محال ہے۔

**بمعنى ايقاع المرتبة بازاء المرتبة لابالحركة ولا بايقاع المحاذاة.**

شارح اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ تطبیق یہاں اس معنی میں ہے کہ عقل اس بات کا حکم لگائے گی کہ اول کے ہر جزء معین کے مقابلے میں ثانی کے لئے جزء ہے یعنی تطبیق یہاں تطبیق بالحرکت یا ایقاع محاذات کے معنی میں نہیں ہے تطبیق بالحرکت کا مطلب یہ ہے کہ ناقص کو بکلہ حرکت دے کر زائد کی جہت میں کر دیا جائے تا کہ ناقص اور زائد کا مبداء ایک دوسرے کے ساتھ منطبق ہو جائے یا زائد کو حرکت دے کر ب کی جہت میں کر دیا جائے اور تطبیق بالمحاذات کا مطلب یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے مقابل میں اس طرح کر دیا جائے کہ دونوں بالکل آمنے سامنے ہو جائیں یہ تطبیق بھی حرکت کو مستلزم ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں پر تطبیق عقلی ہے نہ کہ حسی ورنہ پھر اگر انطباق بالحرکت یا انطباق بالمحاذات ہوگا تو کل اور جزء متغیر ہو جائیں گے کل اور جزء اپنی اپنی حقیقت پر باقی نہیں رہیں گے جبکہ قضایا میں تناقض کے لئے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول اپنے اپنے حال پر باقی رہیں۔

**يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض.**

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ تناقض کا مطلب کیا ہوتا ہے۔

**تناقض:** –دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو چاہے۔

قضایا محصورہ میں تناقض کے لئے دو قضیوں کا کلیت اور جزئیت میں بھی مختلف ہونا بھی ضروری ہے یعنی اگر ایک قضیہ کلیہ ہے تو دوسرا جزئیہ ہو جیسے کل انسان حیوان بعض الانسان لیس بحیوان.

قضایا محصورہ میں موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے جیسے کل انسان حیوان کی نقیض بعض الانسان لیس بحیوان ہے اور موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے جیسے بعض الانسان حیوان کی نقیض لاشیٔ من الانسان بحیوان آتی ہے اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہی آتی ہے جیسے لاشیٔ من الحجر بانسان کی نقیض بعض الحجر انسان آتی ہے اور سالبہ جزئیہ کی نقیض موجبہ کلیہ آتی ہے جیسے بعض الانسان لیس بعالم کی نقیض کل انسان عالم آتی ہے۔

مذکورہ تمام محصورات میں اصل قضیہ صادق اور نقیض قضیہ کاذب ہے اسی طرح سے تحقق تناقض کی آٹھ مشہور شرائط ہیں جنھیں ابتدائی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اب عبارت مذکورہ کا مطلب بآسانی سمجھا جا سکتا ہے ملا حسن کہتے ہیں کہ اگر اول کے ہر جزء کے مقابل میں ثانی میں جزء ہو جائے تو کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی اور اس وقت دو متناقض قضایا بعض الکل لیس اعظم من

الجزء اور کل کل اعظم من الجزء کا اجتماع لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین محال ہے کیوں کہ مذکورہ تطبیق عقلی میں کل اور جزء کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں پایا جارہا ہے اور تناقض کے پائے جانے کی جملہ شرائط موجود ہیں۔

**وبهذا يظهر سخافة ما نقل من بعض الكملة من ان الحق الخ كما يظهر سخافة ما قالوا ان البرهان لايجرى فى المجردات فان تعيين المراتب موجود فيها ايضا وهو يكفى لجريان البرهان وهذا البرهان مما يعول عليه وقوى عليه اعتمادى وفرضنا اجراء ه فى المنفصلات تسهيلا على المتعلم واجرى فى المتصلات ايضا بالطريق المذكور ولا نطول ا لكلام بذكره.**

**ترجمہ:** — اور اس سے اس قول کی کمزوری ظاہر ہوگئی جو بعض کامل العقل لوگوں سے منقول ہے۔ یعنی (ان الحق ان الامور الغير المتناهية لا تتصف بالزيادة والنقصان) جیسے کہ اس کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ برھان مجردات میں جاری نہیں ہوگی ظہور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ مراتب کی تعیین مجردات میں بھی موجود ہے اور تعین اجراء برھان کے لئے کافی ہے۔

یہ برھان اس میں سے ہے جس پر ناز کیا جاسکتا ہے اور اس پر میرا اعتماد قوی ہے ہم نے طالب علم کی تسہیل فہم کے لئے اس کا اجراء منفصلات میں فرض کیا ہے اور مذکورہ طریقے پر اسے متصلات میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے اور ہم اس کے ذکر سے کلام کو طول نہیں کریں گے۔

**تشریح:** — **وبهذا يظهر** — شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے یہ ثابت ہوگیا کہ زیادت اور نقصان متناھی کے خواص سے نہیں ہیں لہٰذا اس سے قاضی مبارک کے اس قول کی کمزوری واضح ہوگئی جو انھوں نے کہا ہے کہ زیادت اور نقصان سے امور غیر متناھیہ متصف نہیں ہوتے۔

**كما يظهر سخافة:** — شیخ ابوعلی ابن سینا نے کہا ہے کہ برھان تطبیق کے جاری ہونے کے لئے ضروری ہے کہ امور غیر متناھیہ مجتمع ہوں اور مرتب ہوں اور وہ امور غیر متناھیہ جو ایسے نہ ہوں جیسے کہ مجردات ہیں (جو ابعاد ثلثہ سے خالی ہوں) مثلاً حرکت، زمانہ، ملائکہ، شیاطین وغیرہ جن کی عدد میں کوئی نہایت نہیں ہے ان کے بطلان پر یہ دلیل جاری نہیں ہوگی بلکہ ان کے اثبات پر دلیل قائم ہے خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک اجراء برھان کے لئے ترتیب اور اجتماع شرط ہے اور مجردات میں ترتیب ہے نہیں تو برھان ان میں کیوں کر جاری ہوسکتی ہے۔

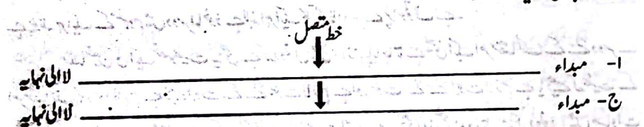
ملاحسن کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے شیخ کے قول کا بھی کمزور ہونا واضح ہوگیا ہے کیوں کہ اجراء برھان کے لئے کسی اور ترتیب کی حاجت نہیں صرف تعین مراتب ہونا ضروری ہے اور یہاں ترتیب وتعین مراتب متحقق ہے لہٰذا برھان مجردات غیر متناھیہ کے بطلان پر جاری ہوسکتی ہے۔



**فرضنا اجراء ه فى المنفصلات** — ملاحسن کہتے ہیں کہ ہم نے متعلمین کی تسہیل فہم کے لئے برھان تطبیق کو کم منفصل یعنی اعداد میں جاری کی ہے جیسا کہ انھوں نے اول، ثانی، ثالث، رابع وغیرہ کہا ہے۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس برھان کو کم متصل میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے لیکن ہم نے تطویل کے پیش نظر اس کا ذکر مناسب نہیں سمجھا۔

کم متصل میں برھان تطبیق کے اجراء کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

مثلاً ہم ایک مبداء سے ایک جسم متصل غیر متناھی فرض کریں یعنی مبداء سے ایک خط متصل ایسا فرض کریں جو جانب اخیر میں غیر متناھی ہو اور مبداء اول سے ایک متعین مقدار کے بعد اسی طرح سے ایک اور خط متصل فرض کریں پھر ہم دونوں کو تطبیق دیں تو یا تو عقل دونوں میں مساوات کا حکم لگائے گی یا مفاوتت کا حکم لگائے گی اول کی بنیاد پر چھوٹے اور بڑے میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور ثانی کی بنیاد پر مطلوب حاصل ہوگا کیوں کہ ثانی اگر اول سے چھوٹا ہوگا تو متناھی ہوجائے گا اور ثانی اول سے جتنی مقدار میں چھوٹا ہوگا اتنی ہی مقدار میں اول ثانی سے بڑا ہوگا کیونکہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے لہٰذا اول بھی متناہی ہوگا حالانکہ ہم نے دونوں کو غیر متناھی فرض کیا تھا لہٰذا ان کا غیر متناھی ہونا باطل ہوگیا۔ مثلاً




**والبرهان الثانى تقريره ان المتضايفين اذا ذهبا لا الى نهاية فى ما يخرج من القوة الى الفعل يلزم وجود احد المتضايفين بدون الأخر والثانى باطل فان وجود الملزوم بدون اللازم محال اذا لمتضايفان متلا زمان بيان الملازمة ان المتضايفين كالعلية والمعلولية اذا ذهبا لا الى النهاية فى الماضى او تحققا لا الى النهاية فى الحال فالمعلولية فى المبداء كالحادث اليومى متحقق بلا علية فانا فرضنا انقطاع هذه السلسلة عن الاتى وكلاهما يتحققان فى ماسبق معدد هذين المتضايفين اعنى مفهومهما فى ما سبق متكافيان لان كل واحد فى ما سبق علة ومعلول والمعلولية الاخيرة تبقى بلا علية وبالجملة فى هذا التصوير يتحقق معلولية بلا علية فيلزم ان يكون فى الجانب الاخر علية فقط لتحقق التساوى بينهما فيلزم التخلف.**

**ترجمہ:** — اور برہان ثانی (برھان تضائف) کی تقریر یہ ہے کہ متضائفین جب لاالی نہایہ قوت سے فعل کی طرف خروج کریں گے تو متضائفین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود لازم آئے گا اور ثانی باطل ہے کیوں کہ وجود ملزوم بغیر

لازم کے محال ہے اس لئے کہ متضائفین آپس میں متلازم ہوتے ہیں۔

ملازمہ کی توضیح یہ ہے کہ ایسے دو امر جن میں علاقۂ تضائف ہو جیسے علیت اور معلولیت جب جانب ماضی لاالی نہایہ خروج کریں یا زمانہ حال میں لاالی نہایہ متحقق ہوں معلولیت کا تحقق مبداء میں جیسے آج کا دن ہے بغیر علت کے ہوگا تو اگر ہم اس سلسلۂ مابعد میں انقطاع فرض کریں اور دونوں ماقبل میں متحقق ہیں تو ان دونوں متضائف کا عدد یعنی ان کے مفہومات ماسبق میں برابر ہیں کیونکہ ماقبل میں ہر ایک علت بھی ہے اور معلول بھی ہے اور معلولیت اخیر بغیر علت کے باقی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر معلولیت بغیر علیت کے پائی جائے گی لہٰذا لازم ہے کہ جانب ماضی میں صرف علیت ہوتا کہ متضائفین کے درمیان مساوات ثابت ہو سکے تو اب خلاف مفروض لازم آئے گا۔

**تشریح:**— برحان تضائف سمجھنے سے پہلے متضائفین کا مفہوم ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

متضائفین۔ ایسے دو امر کو کہتے ہیں جن میں تقابل تضائف پایا جائے۔

یعنی ایسے دو امر جو وجودی ہوں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو جیسے اب اور ابن کہ اب کا سمجھنا ابن پر موقوف ہے کیوں کہ اب من له الابن کا نام ہے اور ابن کا سمجھنا اب کے سمجھنے پر موقوف ہے کیوں کہ ابن من له الاب کا نام ہے چونکہ ہر ایک کے مفہوم میں دوسرا ماخوذ ہے لہٰذا ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

متضائفین کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے یعنی ایک امر متضائف کے لئے دوسرے امر متضائف کا وجود لازم ہے جیسے ابوت کے لئے بنوت لازم ہے اور بنوت کے لئے ابوت لازم ہے یا جیسے کہ علیت کے لئے معلولیت لازم ہے اور معلولیت کے لئے علیت لازم ہے اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں میں مساوات ضروری ہے۔ اتنی تمہید کے بعد اب برحان تضائف کی تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

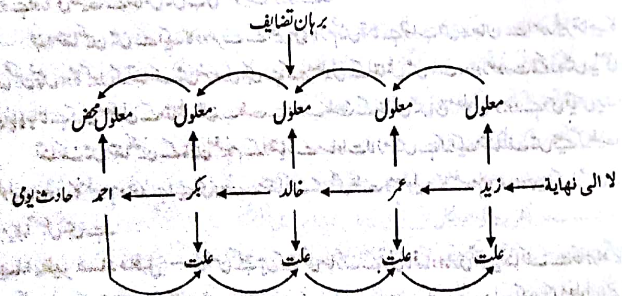
اگر ہم معلول اخیر (جو کسی کے لئے علت نہ ہو) سے جانب ماضی میں متضائفین کا ایک غیر نہایہ سلسلہ فرض کریں تو جانب ماضی میں اس کے جتنے بھی افراد ہوں گے وہ علیت سے بھی متصف ہوں گے اور معلولیت سے بھی متصف ہوں گے کیوں کہ ان مین سے ہر ایک اپنے مابعد کی علت ہے اور اپنے ماقبل کا معلول ہے لہٰذا جانب ماضی میں متضائفین کا ہر فرد دو مختلف جہتوں سے علیت و معلولیت کے دونوں وصفوں سے متصف ہے اور دونوں وصفوں سے یہ اتصاف معلول اخیر سے بلا فصل ماقبل میں جو معلول اخیر کی علت ہے اس تک ہے لیکن جو معلول اخیر ہے اس میں صرف معلولیت پائی جاتی ہے علیت نہیں پائی جاتی ہے کیوں کہ متضائفین کا سلسلہ اس سے منقطع ہو گیا ہے اس انقطاع سلسلہ کی وجہ سے اب وہ کسی کے لئے علت نہیں بن سکتا لہٰذا اس میں معلولیت تو ہو گی لیکن علیت نہیں ہو گی تو متضائفین میں سے جو معلولات کا سلسلہ ہے وہ دوسرے متضائف علل کے سلسلے پر ایک عدد زائد ہو گیا۔ حالانکہ متضائفین میں سے ایک کے احاد کا دوسرے کے احاد کے مساوی ہونا



ضروری ہے اس خرابی سے بچنے کی صرف ایک صورت ہے کہ جانب ماضی میں ایک ایسی علت فرض کی جائے جو علت محضہ ہو یعنی علیت تو اس میں پائی جائے لیکن معلولیت نہ پائی جائے تا کہ معلولات اور علل کے احاد میں مساوات ہو جائے تو اب لازم آئے گا کہ دو حاضرین کے درمیان سلسلۂ غیر متناہی کا انحصار ہو جائے یعنی جانب ماضی کی علت محضہ اور آج کے دن کے معلول محض کے درمیان اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے متضائفین کے سلسلے کو غیر متناہی فرض کیا ہے۔

مثلاً احمد آج پیدا ہوا تو آج کے دن کے نومولود احمد کا باپ ہم نے بکر کو فرض کیا اور بکر کا باپ ہم نے خالد کو فرض کیا اور اور خالد کا باپ ہم نے عمر کو فرض کیا اور عمر کا باپ ہم نے زید کو فرض کیا اسی قیاس پر ہم نے جانب ماضی میں لاالی نہایہ ایک سلسلہ فرض کیا تو بالترتیب ہم نے جانب ماضی سے حادث یومی یعنی آج کے دن کی طرف صعود کیا تو زید کا بیٹا عمر ہوا عمر کا بیٹا خالد ہوا خالد کا بیٹا بکر ہوا بکر کا بیٹا احمد ہوا۔ اور باپ بیٹے کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے اور بیٹا باپ کا معلول ہوتا ہے تو جانب ماضی میں ہر ایک میں علیت بھی پائی گئی اور معلولیت بھی پائی گئی کہ بکر میں احمد کے اعتبار سے علیت پائی گئی اور خالد کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی اور خالد میں بکر کے اعتبار سے علیت پائی گئی اور عمر کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی اور عمر میں خالد کے اعتبار سے علیت پائی گئی اور زید کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی۔

اسی قیاس پر جانب ماضی میں سارے احاد میں اپنے مابعد کے اعتبار سے علیت اور ماقبل کے اعتبار سے معلولیت کا تحقق ہوگا لیکن جانب مبداء حادث یومی میں احمد میں صرف معلولیت پائی جا رہی ہے انقطاع سلسلہ کی وجہ سے علیت نہیں پائی جا رہی ہے۔ ذیل کے نقشہ سے اسے ملاحظہ کریں۔




**وبهذا يظهر فساد ما قيل ان اللازم ان يكون بازاء كل معلول علة و هو متحقق ههنا و اما تساوى المفهومات فغير لازم.**

**ووجه الفساد بما قررنا ظاهر على اللبيب لا نطول الكلام بذكره.**

**ترجمہ:**- اوراس سے اس کا فساد ظاہر ہو گیا ہے کہ متضائفین میں ضروری یہ ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور یہ یہاں محقق ہے لیکن متضائفین کے مفہوم میں مساوات ہونا لازم نہیں ہے۔

ہم نے جو بیان کیا ہے اس سے وجہ فساد ظاہر ہے ہم اُسے ذکر کر کے کلام کو طول نہیں دیں گے۔

**تشریح:**- اس عبارت سے ملاحسن نے فاضل محقق قاضی مبارک کے اس قول کے فساد کا اظہار کیا ہے جو انھوں نے اپنی شرح میں متضائفین کے تعلق سے فرمایا ہے قاضی مبارک کے قول کا اولاً خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

قاضی مبارک فرماتے ہیں کہ متضائفین میں ایک کی دوسرے پر زیادتی لازم نہیں آتی کیوں کہ تضائف کا تحقق اس علیت ومعلولیت میں ہے جو دو مختلف مرتبوں میں واقع ہیں نہ کہ اس علیت ومعلولیت میں ہے جو کہ امر واحد میں مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے جیسے اَ نے وجود دیا ہے ب کو اور ب نے وجود دیا ہے ج کو تو اَ ب کی علت ہوا اور ب اَ کا معلول ہوا اور جب ب نے ج کو وجود دیا تو ب علت ہوا اور ج معلول ہوا تو اب اس مثال میں تضائف کا تحقق ج کی معلولیت اور ج کی علت کی علیت جس کا تحقق ب میں ہے اس میں ہے نہ کہ تضائف کا تحقق اس علیت ومعلولیت میں ہے جو کہ ب میں اپنے مابعد ج اور اپنے ماقبل اَ کے اعتبار سے پائی جاتی ہے یعنی ب کی علیت اور ج کی معلولیت میں تضائف ہے نہ کہ اس علیت و معلولیت میں جو کہ امر واحد ہی میں پائی جاتی ہیں لہٰذا اب ج کی معلولیت کے مقابل میں ج کی علت کی علیت موجود ہے اسی طرح ب کی علیت کے مقابل میں ج کی معلولیت موجود ہے اسی طرح سے ب کی معلولیت کے مقابل میں اَ کی علیت موجود ہے اور اَ کی علیت کے مقابل میں ب کی معلولیت موجود ہے۔

لہٰذا متضائفین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر ہونا لازم نہیں آتا ہے تو اب اس برھان سے امور غیر متناھیہ کا ابطال ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ تضائف میں ضروری یہی ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور صورت مذکورہ میں یہ معنی بخوبی پایا جاتا ہے کہ ج معلول کے مقابل میں ب علت ہے اور ب علت کے مقابل میں ج معلول موجود ہے اسی قیاس پر۔

تضائف میں متضائفین کے مابین مفہوم کے اعتبار سے مساوات لازم نہیں ہے کہ ایک متضائف میں جیسے کہ علیت ومعلولیت دونوں کا مفہوم موجود ہے ایسے ہی دوسرے متضائف میں بھی علیت ومعلولیت کا مفہوم موجود ہو جیسا کہ ملاحسن کی تقریر کا ماحصل یہی ہے۔

**وبهذا يظهر فساد ماقيل:**- ملاحسن کہتے ہیں کہ قاضی مبارک کے قول کا فساد ہماری تقریر تضائف سے ظاہر ہو گیا ہے وجہ ظہور یہ ہے کہ متضائفین کے مفہوم میں مساوات ضروری ہے اور یہ مساوات یہاں پر معدوم ہے کیوں کہ معلول اخیر کے مفہوم میں صرف معلولیت ہے جبکہ ماقبل کے جملہ آحاد کے مفہوم میں معلولیت اور علیت دونوں کا تحقق ہے لہٰذا متضائفین



میں سے سلسلۂ معلولات زائد ہو گیا سلسلہ علل سے جبکہ دونوں علل ومعلولات میں مساوات ضروری ہے۔

ملاحسن کی اپنی زبان میں ملاحسن کے اس استدلال سے سلیم الطبع شخص تو مطمئن ہو جائے گا لیکن تحقیقی وتدقیقی نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں رہے گا کیوں کہ ملاحسن نے جو توضیح کی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ متضائفین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی ہو جائے بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک اجنبی امر کی دوسرے اجنبی امر پر زیادتی ہو جائے کیوں کہ جانب ماضی میں لاالی نہایہ جو علت ہے وہ معلول اخیر کا مضائف ہی نہیں ہے اور نہ ہی معلول اخیر اس کا مضائف ہے تو متضائفین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی کیسے لازم آئے گی ہاں یہ ضرور لازم آتا ہے کہ علت فوقانیہ اپنے معلول مضائف کے ساتھ معلول اخیر پر زائد ہو جائے لیکن جب معلول اخیر علت مذکورہ کا مضائف ہی نہیں ہے تو اس سے قاضی مبارک کے مطلوب و مقصود میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا جیسا کہ یہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہے تو جو حقیقت میں متضائفین ہیں ان میں معلول کے مقابل میں علت اور علت کے مقابل میں معلول کا تحقق ہو جائے گا اور کسی طرح کسی پر زیادتی بھی نہیں لازم آئے گی۔

**ولا يعلم التصور من التصديق وبالعكس لان المعرف مقول والتصور متساوى النسبة بيان الاول ان كل كاسب التصور معرّف كما هو المثبت عندهم والمعرف مقول لانه عرف بالمقول على الشئ لافادة تصوره فيلزم ان يكون كاسب التصور مقولا عليه والتصديق ليس بمقول عليه لانهٗ مباين له والمبائن لايحمل عليه البتة فيلزم ان لا يكون التصديق كاسبا للتصور.**

**ترجمہ:**- اور تصور تصدیق سے نہیں جانا جائے گا اور تصدیق تصور سے نہیں جانی جائے گی کیوں کہ معرف محمول ہوتا ہے اور تصور متساوی النسبۃ ہوتا ہے۔

اول کا بیان یہ ہے کہ ہر کاسب تصور معرف ہوتا ہے جیسا کہ عندالمناطقہ ثابت ہے اور معرّف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معرف کی تعریف ہی یہ کی گئی ہے کہ جو شی پر محمول ہو تصور شی کے افادہ کے لئے تو لازم آیا تصور کا کاسب تصور پر محمول ہو اور تصدیق تصور پر محمول ہوتی نہیں کیوں کہ تصدیق تصور کے مبائن ہے اور مبائن مبائن پر محمول نہیں ہوتا تو لازم آیا کہ تصدیق تصور کے لئے کاسب نہ ہو۔

**تشریح:**- مصنف نے اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے عدم نظریت کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کا ملازمہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جمیع تصورات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصدیق بدیہی پر منتہی ہو جائے تو اب دور لازم آئے گا نہ تسلسل اس لئے کہ دور اس وقت لازم آتا کہ جب کہ سلسلۂ اکتساب ماقبل کے کسی تصور نظری کی طرف لوٹ جاتا اور جب تصدیق بدیہی پر اکتساب رک گیا ہے تو دور لازم نہیں آئے گا اور تسلسل اس وقت لازم آتا جب کہ سلسلہ اکتساب وہاں پر نہ رُکتا اور جب وہ تصدیق بدیہی ہے تو سلسلۂ

اکتساب وہاں پر ٹھہر گیا تو اب تسلسل بھی لازم نہیں آئے گا اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصور بدیہی پہ منتہی ہو جائے تو سابقہ قیاس پر نہ دور لازم آئے گا نہ تسلسل لازم آئے گا اگر یہ مان لیا جائے تو تقریر ملازمہ باطل ہو جائے گی اور جب ملازمہ باطل ہو جائے گا تو جو برھان اس ملازمہ پر مشتمل ہے وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

**ولا يعلم التصور من التصديق**

اس عبارت سے ماتن نے مذکورہ مقدمہ پر اعتراض کا جواب پیش کیا ہے پہلے ہم جواب کا خلاصہ پیش کرتے ہیں پھر شارح کی عبارت کی توضیح کریں گے جواب یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض اس پر مبنی ہے کہ تصور کا اکتساب تصدیق سے ممکن ہے اور تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن ہے یعنی تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کو دوسرے سے جانا جا سکتا ہے جبکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے تصور کا اکتساب تصدیق سے ممکن نہیں ہے اور تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن نہیں ہے لہٰذا تصور نظری کسی تصدیق بدیہی پر منتہی نہیں ہوگا اور تصدیق نظری کسی تصور بدیہی پر منتہی نہیں ہوگی لہٰذا دعویٰ اور دلیل مسلم ہیں۔

**لان المعرف مقول:** — اس عبارت سے ماتن نے تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی دلیل پیش کی ہے اور بیان الاول سے شارح نے اس کی توضیح کی ہے جس کا ما حصل یہ ہے کہ تصور کا جو کاسب ہوگا وہ تصور پر محمول ہوگا کیوں کہ معرِّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معرِّف کہتے ہی اسی کو ہیں جو شیٔ پر محمول ہو شیٔ کے تصور کے افادہ کے لئے اور تصدیق تصور کے مبائن ہونے کی وجہ سے تصور پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ایک امر مبائن کا حمل دوسرے امر مبائن پر نہیں ہوتا ہے لہٰذا لازم آیا کہ تصدیق تصور کا کاسب نہ ہو۔

تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی یہ دلیل دو قیاس سے مرکب ہے پہلا قیاس شکل اول کی ضرب اول پر مشتمل ہے جو حسب ذیل ہے۔

(١) کل کاسب التصور معرِّف — یہ شکل اول کی ضرب اول کا صغریٰ ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔

(٢) وکل معرِّف محمول — یہ شکل اول کی ضرب اول کا کبریٰ ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔

(٣) فکل کاسب التصور محمول — یہ شکل اول کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔

دوسرا قیاس

(١) کل کاسب التصور محمول — یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا صغریٰ ہے جو بعینہٖ قیاس اول کا نتیجہ ہے اور موجبہ کلیہ ہے۔

(٢) ولا شیٔ من التصدیق بمحمول — یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا کبریٰ ہے جو کہ سالبہ کلیہ ہے۔

(٣) فلا شیٔ من کاسب التصور بتصدیق — یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ سالبہ کلیہ ہے۔



اب قیاس ثانی کے نتیجے کا انعکاس کر دیں یعنی عکس مستوی لائیں۔

عکس مستوی، قضیہ کے صدق و کیف کو باقی رکھتے ہوئے اس کے جزء اول کو ثانی کی جگہ اور جزء ثانی کو اول کی جگہ کر دینا لہٰذا فلا شیٔ من کاسب التصور بتصدیق کا عکس مستوی لاشیٔ من التصدیق بکاسب التصور آئے گا اور یہی مطلوب و مقصود ہے کہ تصدیق سے تصور کا اکتساب نہیں ہوگا۔

**وفيه ان المعرف أن اريد به ماعرف بالتعريف المذكور فلا نسلم الصغرى من القياس الاول والمقرر عندهم لايفي بالمطلوب ههنا فان المقصود ههنا هو الامر الواقعي وان اريد بالمعرف مايفيد التصور فقط فلا نسلم الكبرى من القياس الاول۔**

**ترجمہ:** — اور اس میں یہ ہے کہ معرف سے اگر وہ مراد ہے جس کی تعریف مذکور کے ذریعے تعریف کی گئی ہے تو ہمیں قیاس اول کا صغریٰ تسلیم نہیں اور جو ان کے نزدیک مقرر ہے وہ یہاں مطلوب کو پورا نہیں کرتا کیوں کہ مقصود یہاں پر امر واقعی ہے اور اگر مراد معرف سے وہ ہے جو محض تصور کا فائدہ دے تو ہمیں قیاس اول کا کبریٰ تسلیم نہیں۔

**تشریح:** — مقدمات کی ترتیب کے ذریعہ تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس عبارت سے شارح نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے۔

تقریر اعتراض یہ ہے کہ قیاس اول کے صغریٰ کل کاسب التصور معرف سے کیا مراد ہے اگر معرف کا وہ معنی مراد ہے جو اس کا معنی اصطلاحی ہے یعنی مایقال علیه لافادة تصوره تو قیاس اول کا صغریٰ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ تصور کا کاسب وہ ہو جو تصور پر محمول نہ ہوتا ہو اور اگر معرف سے مطلق کاسب تصور مراد ہے عام ازیں کہ اس پر محمول ہو یا نہ ہو مثلاً مایفید للشیٔ کے معنی میں تو قیاس اول کا کبریٰ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی کلیت باطل ہو جائے گی جب کہ یہ شرط ہے لہٰذا دونوں مقدموں میں سے کوئی نہ کوئی مقدمہ ضرور باطل ہو جائے گا اور استدلال تام نہیں ہوگا۔

**والمقرر عندهم:** — اس عبارت سے اس وہم کو دفع کیا گیا ہے کہ عند المناطقہ یہ مسلم ہے کہ شیٔ کا جو معرف ہوتا ہے وہ تصور شیٔ کے افادہ کے لئے شیٔ پر ضرور محمول ہوتا ہے تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ معرف شیٔ شیٔ پر محمول نہ ہو یہ وہم اس لئے نہیں کیا جا سکتا کہ یہاں مقصود امر واقعی ہے یعنی ہر وہ شیٔ مراد ہے جس سے تصور کا حصول ہو نہ کہ مفہوم اصطلاحی مراد ہے۔

**فان قلت التصور المكتسب لا يخلوا ما ان يكون بالكنه فكاسبه لا يكون الا ذاتيا واما بالوجه فكاسبه لا يكون الا عرضيا والذاتي والعرضي كلاهما محمولان وحينئذ يتم الدليل بلا كلفة بان يقال كاسب التصور محمول والتصديق ليس بمحمول فكاسب التصور ليس بتصديق۔**

**ترجمہ:** — اگر تم کہو کہ وہ تصور جس سے تصور کو حاصل کیا جائے گا یا تو تصور بالکنہ ہوگا اس صورت میں تصور کا کاسب

ذاتی کلی ذاتی ہوگا یہ تصور بدیہی ہوگا اس صورت میں تصور کا کاسب عرضی ہوگا (کلی عرضی) اور ذاتی و عرضی (کلی ذاتی و عرضی) دونوں کے بغیر محمول ہوتے ہیں تو اس وقت استدلال بھی کسی وقت کے تمام ہو جائے گا یہاں تصور کا کہا جائے گا
کہ کاسب تصور محمول ہوتا ہے اور تصدیق محمول نہیں ہوتی تو کاسب تصور تصدیق نہیں ہوگا۔

**تشریح:**- اس عبارت سے شارح نے استدلال کے مقدمہ پر ایک نقض وارد کیا ہے جس کی تمامیت پر ہم کیا پیش کرتے ہیں۔

قاضی مبارک کا استدلال یہ ہے کہ معرف شی یا ذاتی ہوگا یا عرضی جیسے کہ حیوان ناطق انسان کا ذاتی کاسب اور معرف ہے شی کا معرف شی کے لئے کلی عرضی ہوتا ہے جیسے انسان کا معرف ضاحک اور کاتب بھی ہے جو انسان کے لئے عرضی ہے اور یہ تعریف کلی انسان پر محمول ہوتی ہیں۔ مثلاً یوں کہا جاتا ہے الانسان حیوان ناطق اور الانسان ضاحک او کاتب جبکہ تصدیقات کے تعریفات پر یہ ذاتی و عرضی کا حمل صحیح نہیں ہے لہٰذا ہم استدلال یوں کر سکتے ہیں
کاسب التصور محمول والتصدیق لیس بمحمول فکاسب التصور لیس بتصدیق =

= قلت كاسب التصور علم يفيده بالنظر اى بالترتيب ويجوز عند العقل ان يكون الترتيب في التصديقات مفيدا لبعض التصورات =

**ترجمہ:**- میں کہوں گا تصور کا کاسب ایسا علم ہے جو اس کے حصول کا فائدہ نظر یعنی ترتیب سے دے اور عقل میں جائز ہے کہ تصدیقات میں ایسی ترتیب ہو جو بعض تصورات کا فائدہ دے۔

**تشریح:**- عبارت مذکورہ میں شارح قاضی مبارک کے استدلال کا جواب پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ تصور کے کاسب کا کلی ذاتی اور عرضی میں انحصار ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ اس کا محمول ہونا ضروری ہو کیونکہ تصور کے کاسب کے لئے ضروری یہ ہے کہ وہ تصور شی کا فائدہ دے اور عقل اسے مستبعد اور غیر ممکن قرار نہیں دیتی ہے کہ بعض تصدیقات میں ایسی ترتیب ہو جو بعض تصورات کے حصول کے لئے مفید ہو لہٰذا قاضی مبارک کا استدلال مذکور ساقط ہو جائے گا اور مقدمہ کبریٰ پر جو نقض وارد کیا گیا ہے وہ بھی مسلم ہے۔

اور تعریف بھی کبھی ہوتی ہے اس لئے کہ تعریف جیسا کہ اجزاء داخلیہ سے ہوتی ہے یونہی اجزاء خارجیہ سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ شیخ نے حکمت اشراقیہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ تعریف یا اجزاء خارجیہ کے مجموعہ سے عام ہے تو اس صورت میں شی کا تصور اگر اجزاء خارجیہ کے مجموعہ سے ہوگا تو وہ بھی تعریف ہوگا تو معرف کے افراد کا ذاتیات و عرضیات میں انحصار صحیح نہیں ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ شی کا جو معرف ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شی پر محمول ہو اس لئے کہ اجزاء خارجیہ سے شی کی تعریف ہوتی ہے جب کہ وہ شی پر محمول نہیں ہوتے جیسے البیت سقف مع الجدران ہے۔



وبيان الثاني ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فيكون متساوي النسبة اليه فلا يكون مرجحا ولا موجبا فلا يكون علة فلا يكون كاسبا فان الكاسب علة للوجود النفسي للمكتسب

والجواب ان الترجيح المعتبر في العلة بالنظر الى المعلول هو ترجيح الوجود لا ترجيح التعلق والترجيحان متخالفان ولو سلمنا الاتحاد فنقول ان بعض التصورات يكون له خصوصية مع بعض التصديقات يكون بسببها مفيدا له وكاسبا

وبالجملة فهذان الدليلان في غاية السخافة ولم يقم دليل قوي على هذا المدعى بعد

**ترجمہ:**- اور دوسرے کا بیان (تصدیق کا حصول تصور سے نہیں ہوگا) یہ ہے کہ تصور تصدیق کے وجود سے بھی متعلق ہوتا ہے اور تصدیق کے عدم سے بھی متعلق ہوتا ہے تو تصور کی نسبت وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف مساوی ہے تو تصور تصدیق کا مرجح نہیں ہوگا نہ موجب ہوگا تو اب علت بھی نہیں ہوگا لہٰذا تصور تصدیق کے لئے کاسب بھی نہیں ہوگا کیونکہ کاسب مکتسب کے وجود نفسی کے لئے علت ہوتا ہے۔

اور جواب یہ ہے کہ معلول کی طرف نظر کرتے ہوئے علت میں جو ترجیح معتبر ہے وہ وجود کی ترجیح ہے نہ کہ تعلق کی ترجیح ہے اور یہ دونوں ترجیحیں ایک دوسرے سے مخالف ہیں اور اگر اتحاد تسلیم کر لیں تو ہم کہیں گے کہ بعض تصورات کی بعض تصدیقات کے ساتھ کچھ خصوصیت ہوگی جس کے سبب سے تصور تصدیق کے حصول کا فائدہ دے گا اور تصدیق کے لئے کاسب ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ اثبات دعویٰ میں یہ دونوں دلیلیں انتہائی کمزور ہیں اور اب تک اس دعویٰ پر کوئی قوی برہان قائم نہیں ہوئی ہے۔

**تشریح:**- اس عبارت سے شارح نے دوسرے دعویٰ (تصدیق کا حصول تصور سے نہیں ہوگا) پر حجت قائم کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ کاسب مکتسب کے لئے علت ہوتا ہے اور اس کے وجود کے لئے مرجح ہوتا ہے اور تصور وجود تصدیق کے لئے مرجح نہیں ہو سکتا کیوں کہ تصور کی وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف نسبت مساوی ہوتی ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں تصور کا تحقق ہو اور اس کے ساتھ تصدیق بھی پائی جائے جیسا کہ اذعان و یقین کی حالت میں تصدیق بھی پائی جاتی ہے اور تصور بھی پایا جاتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تصور پایا جائے لیکن تصدیق نہ پائی جائے جیسے کہ شک اور وہم وغیرہ کی حالت میں تصور بغیر تصدیق کے پایا جاتا ہے تو جب تصور کی نسبت وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف برابر ہے تو تصور حصول تصدیق کے لئے مرجح کیونکر ہو سکتا ہے اور جب مرجح نہیں ہوگا تو وجود تصدیق کے لئے علت موجبہ بھی نہیں ہو سکتا اور جب علت موجبہ نہیں ہوگا تو تصدیق کے لئے سبب

بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہوتا ہے لہٰذا تصدیق کا تصور سے حصول ممکن نہیں ہوگا۔

**والجواب ان الترجیح المعتبر:-** اس عبارت سے شارح نے دوسرے دعوی کے استدلال پر اعتراض قائم کیا ہے، تقریر اعتراض یہ ہے کہ اثبات مطلوب میں جو دلیل پیش کی گئی ہے اس میں تصور کا وجود تصدیق اور عدم تصدیق سے باعتبار تعلق کے مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے یعنی تصور وجود تصدیق اور عدم تصدیق دونوں سے متعلق ہوتا ہے جب کہ وجود معلول کی طرف نظر کرتے ہوئے جو ترجیح معتبر ہے وہ وجود کی ترجیح ہے نہ کہ تعلق کی ترجیح لہٰذا یہ ممکن ہے کہ تصور وجود تصدیق کے لئے مرجح ہو اگرچہ وہ عدم تصدیق سے بھی متعلق ہو اور یہاں چونکہ ترجیح تعلق مراد نہیں ہے لہٰذا تصور کے تصدیق کے ساتھ عدم تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ تصدیق کے لئے تصور کاسب بھی نہ ہو۔

چوں کہ ترجیح تعلق اور ترجیح وجود دونوں آپس میں متخالف ہیں لہٰذا تصور کے متساوی التعلق ہونے سے لازم نہیں آتا کہ تصور تصدیق کے لئے کاسب بھی نہ ہو اور اگر ہم علی السبیل التنزل دونوں میں مساوات مان لیں تو ہم کہیں گے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض تصورات کی بعض تصدیقات کے ساتھ خصوصیت اور تعلق ہو اس تعلق وخصوصیت کے اعتبار سے تصور تصدیق کے حصول کے لئے مفید ہو۔

**فبعض کل واحد منهما ای التصور والتصدیق بدیهی ونظری التفریع ظاهر علی ماقاله المصنف من ابطال اکتساب التصور من التصدیق وبالعکس کما لایخفی علی من له ادنی فطانة.**

**ترجمہ:-** تو تصورات وتصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری تفریع ظاہر ہے اس پر جو مصنف نے کہا ہے یعنی تصور کے اکتساب کا ابطال تصدیق سے اور تصدیق کے اکتساب کا ابطال تصور سے جیسا کہ یہ ادنی سوجھ بوجھ والے شخص پر مخفی نہیں ہے۔

**تشریح:-** ماتن کی یہ عبارت جمیع تصورات وتصدیقات کی عدم نظریت وبداہت اور ایک کے دوسرے سے عدم اکتساب پر تفریع ہے۔

یعنی جب یہ مدلل ومبرہن ہوگیا کہ جمیع تصورات وتصدیقات بدیہی بھی نہیں ہیں اور نظری بھی نہیں ہیں اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ تصور کا اکتساب تصدیق سے نہیں ہوگا اور تصدیق کا اکتساب تصور سے نہیں ہوگا تو یہ ثابت ہوگیا کہ بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری اور جو نظری تصورات ہیں ان کی تحصیل بعض بدیہی تصورات سے ہوگی اسی طرح یہ بھی ثابت ہوگیا کہ بعض تصدیقات بدیہی ہیں بعض نظری اور بعض نظری تصدیقات بعض بدیہی تصدیقات سے مکتسب ہوں گی یعنی تصور وتصدیق سے کوئی بھی ایک دوسرے سے حاصل نہیں ہوگا۔

**والبسیط لایکون کاسبا ای لا یکون کاسبا بالکسب المعتبر عند هم بحیث یکون**



**للصناعة والاختیار فیه مدخل والافمطلق افادة التصور یکون بتصورات المفردات ایضاً کما فی تصور النوع بالفصل وحدهٔ وبالخاصة وحدها.**

**ترجمہ:-** اور بسیط کاسب نہیں ہوتا یعنی بسیط اس کسب کے معنی میں کاسب نہیں ہوتا جو عندالمناطقہ اس حیثیت سے معتبر ہے کہ منطق واختیار کا اس میں دخل ہو ورنہ تو مطلق تصور کا افادہ مفردات کے تصور سے بھی ہوتا ہے جیسا کہ صرف فصل سے نوع کا تصور ہوتا ہے اور صرف خاصہ سے بھی نوع کا حصول ہوتا ہے۔

**تشریح:-** عندالمناطقہ ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ بسیط حصول شی کے لئے کاسب ہوتا ہے یا نہیں بعض مناطقہ کے نزدیک بسیط کاسب ہوتا ہے جب کہ بعض کے نزدیک نہیں ہوتا انھیں میں مصنف بھی ہیں۔

اب جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بسیط کاسب ہوتا ہے وہ نظر کی تعریف میں تغیر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ نظر نام ہے مجہول کی تحصیل کے لئے امور معلومہ کی ترتیب کا یا ایک امر سے دوسرے امر کی تحصیل کا اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بسیط کاسب نہیں ہوتا وہ نظر کی تعریف مشہور کو بحالہ باقی رکھتے ہیں اور اس میں کوئی تغیر نہیں کرتے کیوں کہ اس صورت میں نظر کی تعریف پر بسیط میں ترتیب کے فقدان کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

بسیط یعنی مفرد نہ کاسب ہوتا ہے نہ مکتسب ہوتا ہے نہ اس سے کسی کو حاصل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کو کسی سے حاصل کیا جاسکتا بسیط کے عدم کاسب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بسیط ترتیب کے قابل نہیں ہوتا جب کہ کاسب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ترتیب کے عمل کو قبول کرے اور مکتسب نہ ہونے کے وجہ یہ ہے کہ اگر مکتسب ہوگا تو اس کا کاسب مفرد ہوگا یا مرکب اگر مفرد ہوگا تو یا تو مکتسب کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو مکتسب کے مبائن ہوگا اور اپنے مبائن پر شی کا حمل نہیں ہوگا اور اگر مرکب ہوگا تو یا تو اپنی ذاتیات سے مرکب ہوگا یا اپنی عرضیات سے یا دونوں سے مرکب ہوگا اول کی بنیاد پر کاسب بسیط بسیط نہیں رہ جائے گا بلکہ ذاتیات سے مرکب ہوگا اور ثانی کی بنیاد پر ماہیت بسیط کا علم نہیں ہوگا کیوں کہ عوارض سے شی کی حقیقت نہیں معلوم ہوتی جیسے کہ ضاحک سے انسان کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا اور تیسری صورت میں بھی شی کی حقیقت کا علم نہیں ہوگا اس لئے کہ جو داخل وخارج سے مرکب ہوتا ہے وہ بھی خارج شی کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا اس کا بھی حال عوارض کی طرح سے ہوگا۔

**بالکسب المعتبر عندهم:-** اس عبارت سے شارح کہتے ہیں کہ بسیط کے کاسب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسب جو قصد واختیار سے ہوتا ہے اور نظر وفکر اور عمل ترتیب سے ہوتا ہے ایسا کسب بسیط سے نہیں ہوتا جیسا کہ یہی عندالمناطقہ معتبر ہے ورنہ بسیط کاسب ہوتا ہے جیسے کہ نوع کا حصول صرف فصل یا صرف خاصہ سے ہوتا ہے کہ انسان کا علم ہمیں صرف ناطق یا صرف کاتب وضاحک سے ہوتا ہے۔

**فلا بد من ترتيب امور للاكتساب وهو النظر والفكر**

**فيه دلالة على اتحادهما فان لم يكن بين مفهوميهما تغاير اصلا كما هو الظاهر فهما مترادفان وان كان بينهما تغاير بان يكون ملاحظة مافيه الحركة معتبرة في النظر وفي الفكر يعتبر الانتقال المحض فهما متصادقان فقط.**

**ثم هذا المعنىٰ اعتبره المتاخرون وللقوم الاخر معان اخرىٰ مشحونة في كتبهم لا نذكرها خوفا للاطناب.**

**ترجمہ:-** توامور مجہولہ کے اکتساب کے لئے ترتیب ضروری ہے اور ترتیب نظر وفکر کا نام ہے ماتن کے قول وھو النظر والفکر میں دونوں کے اتحاد مفہوم پر دلالت ہے تو اگر نظر وفکر کے مفہوم میں تغایر بالکل ہی نہ ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے تو دونوں مترادف ہیں اور اگر دونوں میں مغائرت ہے بایں طور کہ جس کے ملاحظہ میں حرکت ہو وہ نظر میں معتبر ہے اور انتقال محض صرف فکر میں معتبر ہے تو نظر وفکر دونوں حرف متصادق ہیں (دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہوتا ہے۔)

پھر فکر ونظر کا یہ معنی وہ ہے جسے متاخرین مناطقہ نے اعتبار کیا ہے اور دیگر مناطقہ نے دوسرے معانی بھی اپنی کتابوں میں ذکر کئے ہیں جنھیں اطناب کے خوف سے ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

**تشریح:-** جب یہ ثابت ہو گیا کہ بسیط کاسب نہیں ہو سکتا تو اس پر تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کاسب مرکب ہوگا اور اکتساب کے لئے اس میں چند امور اور ان کی ترتیب ضروری ہے ترتیب کا لغوی معنی ہر شئی کو اس کی اصل جگہ میں رکھنا ہے اور اصطلاح میں دو یا دو سے زائد چیزوں کو اس طرح کر دینا کہ اس پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے اور بعض کی بعض کی طرف تقدم اور تاخر کے لحاظ سے نسبت بھی ہو۔

ترتیب تالیف کے مرادف ہے لیکن ترکیب سے خاص ہے ترکیب میں باہم تقدم وتاخر کی نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا اور امور سے مراد ما فوق الواحد ہے۔

**فيه دلالة على اتحادهما:-** شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول وھو النظر والفکر سے اس کی تصریح کی ہے کہ نظر وفکر باعتبار مفہوم کے مترادف ہیں جبکہ بعض مناطقہ نے دونوں میں من وجہ فرق کیا ہے کہ فکر دو حرکتوں کے مجموعہ کا نام ہے ([۱] مبادی سے مطالب کی طرف حرکت۔ [۲] مطالب سے مبادی کی طرف حرکت۔)

یا اس ترتیب کا نام ہے جو حرکت ثانیہ کے لئے لازم ہو اور معلومات سے مجہولات کی تحصیل کا نام نظر ہے یعنی وہ معلومات جو دو حرکتوں یا ترتیب کے ضمن میں متحقق ہوتے ہیں ان کے ملاحظہ کو نظر کہتے ہیں اس اعتبار سے دونوں مفہوم کے اعتبار سے مترادف نہیں ہوں گے کیوں کہ نظر میں ملاحظہ کا اعتبار ہے جب کہ فکر میں اس کا اعتبار نہیں ہے، وھو ملاحظۃ المعقول



لتحصیل المجہول نظر کی مشہور تعریف ہے لیکن اس اعتبار سے نظر وفکر میں تصادق ضرور ہوگا یعنی ایک ساتھ دونوں متحقق ہو سکتے ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر ایک کا صدق ہوگا اس پر دوسرے کا بھی صدق ہوگا جیسا کہ تساوی میں ہوتا ہے۔

**وللقوم الاخر معان اخرى:-** اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ مناطقہ نے اس مقام پر نظر وفکر پر مزید موشگافی کی ہے، مثلاً فکر نام ہے امور عقلیہ میں نفس کی حرکت کا عام ازیں کہ یہ حرکت مجہول کی تحصیل کے لئے ہو یا نہ ہو اس کا مقابل تخئیل آتا ہے کیوں کہ تخئیل محسوسات میں حرکت نفس کا نام ہے اور بعض کے نزدیک مطالب سے مبادی اور مبادی سے مطالب کی طرف حرکت کے مجموعہ کا نام فکر ہے اس کے مقابل حدس کا وہ معنی آتا ہے جو غیر مشہور ہے۔

اور بعض کے نزدیک فکر صرف مبادی سے مطالب کی طرف یا بتدریج حرکت کا نام ہے بغیر اس کے کہ حرکت ثانیہ اس کا جز واقع ہو اس کے مقابل حدس کا مشہور معنی آتا ہے (ذہن کا مبادی سے مطالب کی طرف فوراً منتقل ہو جانا) حدس وفکر میں یہ تقابل صعود (اوپر چڑھنا) اور ھبوط (نیچے اترنا) کے تقابل کے مشابہ ہے فکر مثل صاعد کے ہے اور حدس مثل ھابط کے ہے صعود میں تدریج ہوتی ہے اور ھبوط میں انتہائی سرعت ہوئی ہے پھر فکر معانی مذکورہ میں سے ہر ایک کے اعتبار سے نظر کے ساتھ متحد ہے عام ازیں کہ دونوں مترادف ہوں یا متصادق۔

**وههنا شك خوطب به سقراط وهو من تلامذة فيثاغورس ومن اساتذة افلاطون وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب ولا يختص هذا الاشكال بالمطلوب التصورى بل يجرى فى المطلوب التصديقى بان يقال عند طلب الدليل على قولنا العالم حادث هذا المدعى اما ان يكون معلوماً لك او مجهولا على الاول فالعلم حاصل فطلبه يكون تحصيلا للحاصل او مجهولا فيلزم طلب المجهول المطلق ويجرى فيه الجواب المذكور بقوله.**

**ترجمہ:-** اور یہاں پر ایک شک ہے جس سے سقراط کو مخاطب کیا گیا ہے سقراط فیثاغورس کے تلامذہ اور افلاطون کے اساتذہ میں سے ہے شک یہ ہے کہ مطلوب یا تو معلوم ہوگا تو طلب تحصیل حاصل ہے یا مجہول ہوگا تو طلب کیونکر ہو سکتی ہے۔

اور یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہوگا اس طور سے کہ ہمارے قول العالم حادث پر طلب دلیل کے وقت کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ یا تو تمہیں معلوم ہوگا یا مجہول اول کی بنیاد پر علم حاصل ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہوگی اور ثانی کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور اس میں وہ جواب جو مصنف نے اپنے قول واجیب سے ذکر کیا ہے جاری ہوگا۔

**تشریح:-** شک کی توضیح سے قبل ہم سقراط فیثاغورس اور افلاطون کی شخصیات پر مختصر روشنی ڈالیں گے۔

## (سقراط)

یہ ایک مشہور یونانی فلسفی کا نام ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے تین سو ننانوے (۳۹۹) سال پیشتر مقام اثنیہ میں ولادت ہوئی اور وہیں پر تعلیم حاصل کی۔

سقراط کی عظمت و برتری کی واضح دلیل یہ ہے کہ اسے افلاطون جیسے حکیم کا استاذ ہونے کا شرف حاصل ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیثاغورس سے شرف تلمذ حاصل ہے سوفسطائیہ کی طرح سقراط نے بھی مطالعہ انسانی کو اپنا موضوع تحقیق قرار دیا اور سوفسطائیہ کے خلاف ثبوت استاد کا مدعی تھا۔

اس نے اپنی حکیمانہ بصیرت سے انسانی زندگی کے اخلاقی اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی یہاں تک کہ اس کے وضع کردہ اصول وضوابط پر بعض نئے مذاہب کی بنیاد قائم ہے علم وحکمت کے ساتھ ہی ساتھ زہد وتقویٰ میں بھی اپنی مثال آپ تھا بت پرستی کے معاملہ میں اہل یونان کا سخت مخالف تھا یہی وجہ تھی کہ اہل یونان سقراط کے خلاف غضبناک ہوگئے اور نہ صرف سقراط بلکہ اس کے بارہ ہزار بلاواسطہ اور بالواسطہ تلامذہ کو زہر دے کر موت کی نیند سلا دیا تقریباً اسی (۸۰) سال تک زندہ رہا حکمت وفلسفہ میں وحید عصر ہونے کے باوجود اپنی کوئی یادگار تصنیف نہیں چھوڑی ہے اس کی انگوٹھی پر یہ نقش کندہ تھا من غلب عقله هواه فافتضح.

## (فیثاغورس)

فیثاغورس بھی یونان کے ایک مشہور حکیم کا نام ہے اور پانچ مشہور حکماء جنھیں اساطین الحکمت کہا جاتا ہے ان میں ایک یہ بھی ہے وہ پانچ حکماء یہ ہیں:

(۱) اینذقلیس، (۲) فیثاغورس، (۳) سقراط، (۴) افلاطون، (۵) ارسطو، یہ بچپن ہی سے علم حکمت حاصل کرنے کا اس قدر شائق تھا کہ اپنی نوعمری ہی میں اس نے علم حکمت کی تحصیل کا قصد کرلیا اور اس کی طلب میں مصر، شام، بغداد کا چکر لگایا تقویم الحساب (پہاڑا) اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو جدول فیثاغورس کے نام سے مشہور ہے۔

فیثاغورس تناسخ ارواح (آواگون) کا قائل تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کے تقریباً چھ (۶) سو سال پیشتر جزیرہ سالوس میں اس نے اپنی زندگی کی آخری سانس لی۔



## (افلاطون)

یونان کے پانچ مشہور اساطین الحکمت میں ایک افلاطون بھی ہے یونان کے شہر ایتھنس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے چار سو انتیس سال پہلے پیدا ہوا باپ کا نام ارسطون اور دادا کا نام اور سٹاکلس اسقلیبوس ہے اس حکیم کی یہ عادت تھی کہ طلبہ کو حکمت پڑھانے کے دوران ٹہلتا رہتا تھا اور تلامذہ اس کے ساتھ چلتے رہتے تھے۔ افلاطون کا نام اس کے دادا کے نام پر اور سٹاکلس ہے لیکن اس کا سینہ نہایت وسیع تھا اور افلاطون یونانی زبان میں عریض الصدر کو کہتے ہیں اس لئے اس کے استاذ ارسطو نے اسے افلاطون کے نام سے ملقب کردیا، چنانچہ اسی نام سے یہ دنیا بھر میں مشہور ہوگیا سب سے پہلے اس نے فن کشتی میں مہارت حاصل کی پھر فن شاعری اور موسیقی کی طرف مائل ہوا، ارغنون باجہ کا موجد یہی ہے لیکن جب سقراط نے ایک علمی مجلس میں شاعری کی مذمت کرکے یہ فرمایا کہ شاعری انسان کو انسانی کمالات سے محروم کردیتی ہے تو اس کو اس فن سے اتنی نفرت ہوگئی کہ اپنی ساری منظومہ تصنیف کو جلا کر خاک کردیا۔ افلاطون دس سال سے زیادہ عرصہ تک سقراط کی صحبت سے مستفیض ہوتا رہا دور دراز ممالک میں تجربہ علم بڑھانے کے لئے سیاحت کرتا ہوا ملک مصر آیا۔ یہاں فیثاغورس کے تلامذہ سے مل کر علم ہندسہ سیکھا پھر مقادیر واشکال سے واقفیت حاصل کی۔ تیرہ سال مصر رہ کر ایران پہونچا۔ یہاں آتش پرستوں کے مذہب کی تحقیق کی ایران سے ہندوستان آنے کا ارادہ تھا لیکن ان دنوں اس ملک میں فتنہ وفساد کا بازار گرم تھا اس لئے ارادہ بدل دیا پھر اٹلی ہوتے ہوئے جزیرۂ سسلی اسقلیہ پہونچا اور آتش فشاں پہاڑ دیکھا جو اپنی جگہ قہر الٰہی کا پورا پورا نمونہ تھا۔ غرضیکہ کئی ممالک میں جاکر اپنے علم میں اضافہ کرتا رہا۔ علم ہندسہ کا تو یہاں تک دلدادہ تھا کہ اپنے دروازے پر لکھ کر لگا دیا تھا کہ جو علم ہندسہ نہ جانتا ہو وہ اندر آنے کا مجاز نہیں، افلاطون کی تحریریں اس کے علو خیال کی آئینہ دار ہیں اس کے بیان کردہ الٰہیات کے مسائل ذات باری کی عظمت وجلالت کو منواتے ہیں۔

تاریخ الحکماء کے مصنف نے لکھا ہے کہ افلاطون کی نو سو پچاس (۹۵۰) کتابیں بچشم خود میں نے دیکھی ہیں، رستم کے نام کی طرح محاورے میں افلاطون کا نام بھی آتا ہے۔ ورزش بہت کرتا تھا جس کی وجہ سے اس کے قویٰ آخری وقت تک مضبوط تھے، بیاسی (۸۲) برس زندہ رہا۔

ههنا شک اس عبارت سے مصنف نے بدیہی سے نظری کی تحصیل پر اس شک کو بیان کیا ہے جس کا مخاطب سقراط کو بنایا گیا ہے اور اس شک کی بنیاد پر ہی امام رازی نے جمیع تصورات کی بداہت پر استدلال کیا ہے۔

شک کی تقریر یہ ہے کہ جس مطلوب نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا وہ قبل حصول یا تو معلوم ہوگا یا مجہول اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور اگر مجہول ہے تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور یہ بھی محال

ہے کیوں کہ طلب کے لئے مطلوب کی طرف نفس کی توجہ ضروری ہے اور مجہول مطلق کی طرف نفس کی توجہ ممکن نہیں ہے۔

**ولا یختص ھذا الاشکال بالمطلوب التصوری:—** اس عبارت سے ملاحسن نے قاضی مبارک کے قول کی تردید کی ہے، قاضی مبارک کا کہنا یہ ہے کہ یہ اشکال صرف مطلوب تصوری میں جاری ہوگا مطلوب تصدیقی میں نہیں ہوسکتا۔

قاضی مبارک کے نزدیک اس اختصاص کی وجہ یہ ہے کہ مطلوب تصدیقی نسبت حکمیہ کے اذعان ویقین کا دوسرا نام ہے اور تصور کا حال یہ ہے کہ یہ ہر شئی سے متعلق ہوتا ہے تصدیق سے بھی اور نقیض تصدیق سے بھی حتی کہ تصور اور عدم تصور سے بھی تصور متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل میں اس کی بحث پیش کی گئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اشکال تصدیق میں جاری نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ تصدیق میں دو جہت ہے ایک اس کے تصور کی جہت ہے ایک اذعان ویقین کی جہت ہے تو اگر ہم اشکال کی پہلی شق تسلیم کرتے ہوئے کہیں کہ مطلوب قبل حصول معلوم اور متصور ہے تو اس صورت میں تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جو قبل حصول حاصل ہے وہ مطلوب کا تصور ہے اور جو مطلوب ہے وہ اذعان ویقین کی تحصیل ہے اس طرح اشکال کی دوسری شق کی تقدیر پر ہم کہیں گے کہ طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ مطلوب اذعان ویقین کے اعتبار سے مجہول ہے اور جس سے اذعان متعلق ہوتا ہے اس کے اعتبار سے معلوم ہے چوں کہ اذعان کے اعتبار سے مطلوب کی تحصیل مقصود ہے لہٰذا طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی لہٰذا مطلوب تصدیقی میں یہ شک جاری نہیں ہوسکتا ہاں مطلوب تصوری میں ضرور جاری ہوگا اس لئے کہ اگر مطلوب تصوری قبل حصول معلوم ہے تو اس کی معلومیت ہی مطلوب تصوری کے مفہوم کا تصور ہے اور یہ تصور قبل طلب حاصل ہے لہٰذا تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر مطلوب تصوری قبل طلب حاصل نہیں ہے تو وہ قبل طلب مجہول ہوگا اور اس کی مجہولیت نام ہے اس کے عدم تصور کا تو جب قبل طلب اس کا تصور نہیں ہوگا تو وہ مطلقاً مجہول ہوگا تو اب طلب مجہول مطلق لازم آئے گی برخلاف مطلوب تصدیقی کے کیوں کہ مطلوب تصدیقی کی مجہولیت کبھی اذعان سے غفلت کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ مذعن (جس کا اذعان ہو) کے تصورات حاصل رہتے ہیں لہٰذا اس صورت میں مطلوب مطلقاً مجہول نہیں ہوگا۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہوسکتا ہے کیوں کہ ہم حدوث عالم کے مدعی سے جب دلیل طلب کریں گے تو یہ کہیں گے کہ تمہارا یہ دعویٰ یا تو تمہیں قبل حصول معلوم ہے یا مجہول اگر معلوم ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو اس صورت میں طلب مجہول لازم آئے گی۔

اور مصنف نے جو جواب مطلوب تصوری پر ایراد کا پیش کیا ہے بعینہٖ یہی جواب مطلوب تصدیقی پر بھی ایراد کا ہوگا۔

لیکن ملاحسن کا یہ قول محل نظر ہے اس لئے کہ قبل طلب حدوث عالم کے علم کے باوجود تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گی کیوں کہ حاصل اور معلوم حدوث عالم کا تصور ہے اور مطلوب ومقصود حدوث عالم کا اذعان ویقین ہے جو دلیل سے پہلے



حاصل نہیں ہے لہٰذا تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا۔

**واجیب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه وحاصله ان المطلوب قد یکون معلوما من وجه ومجهولا من جهة الکنه فیطلب الکنه من جهة الوجه فلا یلزم المحذور ان هذا فی المطلوب التصوری والمطلوب التصدیقی یکون معلوما من وجه من جهة التخییل او الشک او الوهم و مجهولا من جهة العلم الاعتقادی فیطلب بالدلیل فلا یلزم المحذوران وبالجملة یتاتی جهتا العلم والجهل فی کل منهما وطلب المجهول المطلق و تحصیل الحاصل محال فی کل منهما واشتباه العلم والجهل باضاعة الحیثیات مُتَاَت فیهما فلا وجه لتخصیص التشبهة بالتصور کما عرض لبعض الکملة.**

**ترجمہ:—** اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول حاصل جواب یہ ہے کہ مطلوب کبھی من وجہ معلوم ہوتا ہے اور من جہۃ الکنہ مجہول ہوتا ہے تو من جہۃ الوجہ مطلوب کی کنہ معلوم ہوتی ہے تو اب تحصیل حاصل اور طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا یہ مطلوب تصوری میں ہے اور مطلوب تصدیقی تخیل، شک، وہم کی جہت سے من وجہ معلوم ہوتا ہے اور علم اعتقادی کی جہت سے مجہول ہوتا ہے تو دلیل سے وہ مطلوب ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی محذور لازم نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم وجہل کی دونوں جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی میں سے ہر ایک میں ہوتی ہیں اور طلب مجہول مطلق اور تحصیل حاصل دونوں میں سے ہر ایک میں محال ہے اور حیثیت کے ضائع ہوجانے کی وجہ سے علم اور جہل کا اشتباہ دونوں میں حاصل ہے تو شک کے تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ بعض کامل لوگوں کو پیش آتا ہے۔

**تشریح:—** اس اشکال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ مطلوب اور مقصود کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) مطلوب من کل الوجوہ معلوم ہو۔ (۲) مطلوب من کل الوجوہ مجہول ہو۔

(۳) مطلوب من وجہ معلوم ہو اور من وجہ مجہول ہو۔

ہم یہاں شق ثالث کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ مطلوب خواہ تصوری ہو یا تصدیقی من وجہ معلوم ہے۔ اور من وجہ مجہول جیسے کہ انسان ہے کہ عوارض کی جہت سے ہمیں معلوم ہے ہم پہلے سے ہی جانتے ہیں کہ جو انسان ہوتا ہے وہ ضاحک یا کاتب وغیرہ ہوتا ہے اور من جہۃ الکنہ ہمیں پہلے سے انسان کا علم نہیں رہتا کہ انسان حیوان ناطق ہوتا ہے یہی حال مطلوب تصدیقی کا بھی ہے کہ شک، وہم اور تخیل وغیرہ کی جہت سے ہمیں پہلے سے معلوم ہے اور اعتقاد واذعان کی جہت سے ہمیں پہلے سے علم نہیں ہے۔

توجب مطلوب میں دو جہتیں ہیں تو نہ تحصیل حاصل لازم آئے گی اور نہ ہی طلب مجہول مطلق لازم آئے گی تحصیل حاصل اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شی جس جہت سے مطلوب ہے وہ معلوم نہیں ہے اور طلب مجہول مطلق اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شی ایک جہت سے معلوم ہے۔

**وبالجملة يتاتى :-** اس عبارت سے ملاحسن وضاحت کرتے ہیں کہ مطلوب تصوری عرض کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور کنہہ کی جہت سے مجہول ہوتا ہے اس طرح مطلوب تصدیقی وہم وغیرہ کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور اذعان کی جہت سے مجہول ہوتا ہے لہٰذا علم و جہل کی یہ دونوں متغایر جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں میں پائی جائیں گی نہ کہ کسی ایک کے ساتھ مطلوب ہوں گی اور اگر ان دونوں مختلف جہتوں اور متغایر جہتوں کا لحاظ کیا جائے تو اشکال دونوں میں جاری ہوگا کیوں کہ اس اعتبار سے مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں برابر ہیں۔

لہٰذا اعتراض کو تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی جائز وجہ نہیں ہے جیسا کہ قاضی مبارک جیسے کامل العقل کا قول ہے۔

**فعاد قائلا الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول حاصله ان المطلوب اما ان يكون الوجه المعلوم فيلزم تحصيل الحاصل او الوجه المجهول فيلزم طلب المجهول المطلق.**

**ترجمه :-** اس نے دوبارہ اعتراض کیا کہ وجہ معلوم معلوم ہے اور وجہ مجہول مجہول ہے خلاصہ عود یہ ہے کہ مطلوب کی وجہ معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل لازم آئے گی یا وجہ مجہول ہوگی تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گا۔

**تشريح :-** اس عبارت سے اشکال کے جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں

خلاصۂ عود یہ ہے کہ شق ثالث کے اختیار کے باوجود اعتراض ابھی بھی برقرار ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ یہاں پر صرف دو صورتیں ہیں مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا اول مطلقاً معلوم ہے اور ثانی مطلقاً مجہول ہے لہٰذا اگر اول کو طلب کیا جائے تو معلوم ہونے کی وجہ سے تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر ثانی کو طلب کیا جائے گا تو مجہول ہونے کی وجہ سے طلب مجہول مطلق لازم آئے گی لہٰذا دونوں محذور تا ہنوز برقرار ہیں۔

**وحله ان المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجهه جواب باختيار الشق الثانى وقولك فيلزم طلب المجهول المطلق باطل فان الوجه المعلوم له علاقة العروض اوالدخول بالمجهول فيكون الوجه المجهول بواسطة تلك العلاقة معلوما ملتفتا ولكن من حيث ذاته اومن وجه اخر مجهولا فلذا يطلب بالتعريف او الدليل.**

**ترجمه :-** اور اس کا حل یہ ہے کہ وجہ مجہول، مطلقاً مجہول نہیں ہے کہ طلب محال ہو جائے کیوں کہ وجہ مجہول کی ایک وجہ معلوم بھی ہے۔



یہ جواب شق ثانی (مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا) کے اختیار کی صورت میں ہے تمہارا طلب مجہول مطلق کے لزوم کا قول باطل ہے کیوں کہ وجہ مجہول کے لئے وجہ معلوم علاقۂ العروض یا دخول کا علاقہ ہے اس علاقے کی وجہ سے وجہ مجہول معلوم اور ملتفت ہوگی لیکن من حیث الذات یا وجہ آخر کے لحاظ سے مجہول ہوگی اس لئے اس کو تعریف یا دلیل طلب کیا جائے گا۔

**تشريح :-** یہ حل درحقیقت جواب اول کی توضیح ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں عود کی دوسری شق تسلیم ہے لیکن طلب مجہول مطلق کا لزوم تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ مجہول مطلق اسے کہتے ہیں کہ اس کا تصور نہ تو بالکنہہ ہو نہ ہی بالوجہ یعنی ذاتیات و عرضیات جس کا اس پر صدق ہوتا ہے ان میں کسی سے نہ ہو یعنی جو من کل الوجوہ مجہول ہو اسے مجہول مطلق کہا جاتا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں وجہ مجہول مطلق، مجہول نہیں ہے، اس لئے کہ وجہ مجہول کے لئے ایک وجہ معلوم بھی ہے۔

اور وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ ایک علاقہ ہے یعنی ربط و تعلق ہے خواہ یہ علاقہ علاقۂ عروض ہو یہ اس صورت میں ہوگا کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی عرضی ہو یعنی وجہ مجہول مجہول بالوجہ ہو جیسے کہ انسان کی ماہیت حیوان ناطق مجہول ہو اور اس کے عوارض مثلاً ضحک و کتابت معلوم ہوں اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ تعلق عارض و معروض کے تعلق کی طرح سے ہوگا اور علاقہ دخول اس صورت میں ہوگا جب کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی ذاتی ہو، مثلاً انسان کی ماہیت حیوان ناطق معلوم ہو اور اس کے عوارض ضحک و کتابت مجہول ہوں تو اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ علاقہ علاقۂ دخول ہوگا۔

توجب وجہ مجہول جو کہ مطلوب ہے وہ من کل الوجوہ مجہول نہیں ہے بلکہ اس میں معلوم اور مجہول کی دو مغایر جہتیں بھی ہیں تو معلوم کی جہت سے وجہ مجہول کو جانا جائے گا اگر مطلوب تصوری ہو تو اسے معرف سے جانا جائے گا اور اگر تصدیقی ہو تو اسے حجت اور دلیل سے جانا جائے گا تو اب طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

**الا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها تاييد للمطلوب ببعض الامثلة بان المطلوب فى التصور قد يكون حقيقة بعض الاشياء وهى فى نفس ذاتها مجهولة لكن ببعض اعتباراتها كالوجه معلومة فتلك الحقيقة المجهولة قد يطلب تصورها بالحد التام لمعلوميتها ببعض الوجوه وقد يكون المطلوب الحقيقة المجهولة ببعض الوجوه وانما يصح طلبها ايضا اذا كانت معلومة بوجه اخر وهكذا فى التصديقات انما يصح طلبها اذا علمناها سابقا بالوجه.**

**ترجمه :-** کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ بے شک مطلوب اپنے بعض اعتبارات سے حقیقتِ معلومہ ہے بعض امثلہ سے مطلوب کی تائید ہے بایں طور کہ مطلوب تصور میں کبھی بعض اشیاء کی حقیقت ہوتی ہے اور یہ حقیقت مجہول ہوتی ہے لیکن اپنے بعض اعتبارات سے جیسے کہ عرض کا اعتبار ہے معلوم ہوتی ہے تو بعض اعتبارات سے معلومیت کی وجہ سے حقیقت مجہولہ کا تصور حد تام کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے اور کبھی مطلوب اپنے بعض اعتبارات کی وجہ سے حقیقت مجہولہ ہوتا ہے تو ایسے مطلوب

کا طلب کرنا ہے کہ وہ بعض اشیاء سے معلوم ہو چکا ہوتا ہے۔

ایسے ہی تصدیقات میں بھی ہے کہ مطلوب تصدیقی کی طلب جب کہ وہ پہلے بالوجہ معلوم ہو چکا ہے۔

**تشریح:** — مصنف کی یہ عبارت مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی تائید کے طور پر واقع ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ کسب سے مطلوب ومقصود کبھی وہ حقیقت ہوتی ہے جو ہمیں بعض اعتبارات سے حاصل ہوتی ہے اور بعض دوسرے اعتبارات سے مطلوب ہوتی ہے مثلاً کبھی شی بالوجہ معلوم ہوتی ہے اور بالکنہ مطلوب ہوتی ہے تو اس صورت میں شی کا تصور وانیات کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے جب کہ بعض اعتبارات سے وہ متصور اور معلوم ہوتی ہے اس طرح سے شی کبھی بعض عوارض کے اعتبار سے معلوم ہوتی ہے اور بعض دیگر عوارض سے مطلوب ہوتی ہے۔

جیسے کہ انسان ہے کہ کبھی من حیث الکنہ اس کا تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا ہے جب کہ من حیث الوجہ یعنی ضاحک وکاتب کی حیثیت سے وہ ہمیں معلوم ہوتا ہے اس صورت میں انسان کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر حد تام کے ذریعہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم ہوتا ہے یا جیسے کہ انسان کا کبھی ضاحک کی حیثیت سے تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں من حیث الضحک انسان کا علم نہیں ہوتا جب کہ من حیث الکتابۃ ہمیں انسان کا علم ہے اس صورت میں بھی من وجہ انسان کا علم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

تو اب مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

یہی حال تصدیقات کا بھی ہے کہ مطلوب تصدیقی من حیث التصور ہمیں معلوم ہوتا ہے اور من حیث الاذعان مجہول ہوتا ہے تو اذعان کے اعتبار سے مطلوب تصدیقی طلب کیا جاتا ہے اور چوں کہ وہ من حیث التصور معلوم ہے لہٰذا طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا۔

**وليس كل ترتيب مفيد اولا طبعيا اى ليس كل ترتيب يلزمه افادة المطلوب بمعنى انه اذا حصل فى الذهن فنفس ذالك الترتيب يفضى الىٰ المطلوب ولا طبعيا بمعنى انه اذا وقع فى الذهن فطبيعة الانسان وفطرته تفضى المطلوب ولك ان تقول المفيد بمعنى الفاعل التام والطبعى بمعنى العلة الناقصة يعنى ليس كل ترتيب علة تامة للمطلوب ولا علة ناقصة بمعنى المتمم الاخير للعلة التامة.**

**ترجمہ:** — اور ہر ترتیب مفید نہیں ہوتی اور نہ ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے یعنی ہر ترتیب کو افادہ مطلوب لازم نہیں ہے اس معنی کر کہ جب وہ ترتیب ذہن میں حاصل ہو تو وہ ترتیب مطلوب تک پہونچا دے اور نہ ہی ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے اس معنی کر کہ جب وہ ذہن میں واقع ہو تو انسان کی طبیعت اور اس کی فطرت مطلوب تک پہونچا دے اور تمہارے لئے یہ ہے کہ تم



کہو کہ مفید فاعل تام یعنی علت تامہ کے معنی میں ہے اور طبعی علت ناقصہ کے معنی میں ہے یعنی ہر ترتیب مطلوب کے لئے علت تامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی علت تامہ کے متمم اخیر کے معنی میں علت ناقصہ ہوتی ہے۔

**تشریح:** — اس عبارت سے مصنف نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

احتیاج الی المنطق پر ایراد یہ ہوتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ نفس ترتیب ہی حصول مطلوب کے لئے مفید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترتیب نظم طبعی پر واقع ہو اس حیثیت سے کہ بغیر احتیاج الی المنطق کے فطرت انسانیہ اور طبیعت سلیمہ ترتیب سے مطلوب کی طرف منتقل ہو جائے لہٰذا منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

وہم کے اندفاع کی وجہ یہ ہے کہ بعض ترتیب اگر چہ حصول مطلوب کے لئے مفید ہوتی ہے اور نظم طبعی پر واقع ہوتی ہے لیکن ہر ترتیب ایسی نہیں ہوتی کہ وہ مطلوب کا افادہ کرے اور اس میں کسی طرح کا فساد نہ واقع ہو اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبعی پر ہی مرتب ہوتی ہے کہ جب وہ ذہن میں حاصل ہو تو انسان کی فطرت اور اس کی طبیعت بغیر کسی وقت کے مطلوب صحیح تک پہونچ جائے اور اسے کسی طرح خطا عارض ہو اور نہ ہی اس سے کوئی خلاف مفروض لازم آئے۔

ہر ترتیب سے مطلوب کا افادہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ کبھی ترتیب میں فساد واقع ہو جاتا ہے خواہ فساد شکل وصورت میں ہو جیسے کہ شکل کبھی عقیم ہوتی ہے یا اجزاء اس طرح سے مرتب ہوں کہ اس سے ایسی صورت وحدانیہ حاصل نہ ہو جو مطلوب کے مطابق ہو یا فساد مادہ میں ہو۔

اس طرح سے کہ جنس کی جگہ میں غیر جنس کو رکھا گیا ہو اور مقدمات یقینیہ کی جگہ مقدمات غیر یقینیہ کو رکھ دیا جائے جیسے کہ کرسی کا فساد ہے کبھی کرسی کی شکل وصورت میں فساد ہوتا ہے کہ اس کی ہیئت غیر مناسب ہوتی ہے اور کبھی کرسی کے مادے یعنی لکڑی میں فساد ہوتا ہے کہ لکڑی کبھی غیر مناسب ہوتی ہے اور ٹھیک نہیں ہوتی۔

**ولك ان تقول المفيد:** — اس کی توضیح کرنے سے پہلے علت ناقصہ اور تامہ کے مفہوم کو ذہن نشین کر لیں۔

**علت تامہ:** — علت تامہ کی مناطقہ نے مختلف تعریفیں کی ہیں۔

(۱) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے علاوہ کسی اور چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ عقل اول کے لئے باری تعالیٰ علت تامہ ہے۔

(۲) علتِ تامہ اس علت کو کہتے ہیں کہ جس کے جز کے علاوہ کسی چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ صندوق کے لئے عللِ اربعہ کا مجموعہ علت تامہ ہے۔

(۳) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس سے خارج کسی دوسری چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ صندوق کا وجود علل اربعہ کے علاوہ کسی دوسری چیز پر موقوف نہیں ہے۔

(۴) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے وجود سے معلول کا وجود لازم ہو۔ جیسے کہ وجود شمس وجود نہار کے لئے علت تامہ ہے۔

**علت ناقصہ:**۔(۱) وہ علت ہے جس کا معلول اپنے وجود میں محتاج ہو لیکن ان کے وجود سے معلول کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا وجود دو کے وجود کے لئے علت ناقصہ ہے۔

(۲) علت تامہ کا وہ جزء اخیر جو علت تامہ کا متمم ہو یعنی اسے تمامیت تک پہونچائے۔

ملا حسن ولک ان تقول المفید سے کہتے ہیں کہ تمہیں اختیار ہے کہ تم یہ کہو کہ مفید علت تامہ کے معنی میں ہے اور طبعی علت ناقصہ کے معنی میں ہے۔ یعنی ترتیب مطلوب کے لئے علت تامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی علت ناقصہ ہوتی ہے علت تامہ کے متمم اخیر کے معنی میں۔

**ومن ثم ترى الاراء متناقضة اى لاجل ان ليس كل ترتيب مستلزما للمطلوب بنفس ذاته ولا باعتبار مراعاة الطبيعة الانسانية اى فطرتها ترى الأراء متناقضة.**

**ترجمہ:**۔ اور اس وجہ سے تم رایوں کو متناقض دیکھتے ہو یعنی اس وجہ سے عقلاء کی رایوں میں تناقض ہے کہ ہر ترتیب مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی نہ فی نفسہ اور نہ ہی فطرت انسانیہ کی مراعات کے لحاظ سے۔

**تشریح:**۔ چوں کہ ہر ترتیب افادۃ مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبعی پر واقع ہوتی ہے نہ تو فی ذاتہ اور نہ ہی فطرت انسانیہ کی مراعات کے لحاظ سے ہی یہی وجہ ہے کہ تم ان عقلاء کی رایوں کو باہم متناقض دیکھتے ہو جو ہمیشہ صحت کے طلبگار ہوتے ہیں اور خطاء سے دور بھاگتے ہیں یہاں تک کہ بعض عقلاء اپنی نظر و فکر سے کسی نتیجے تک پہونچتے ہیں تو بعض دوسرے عقلاء کی فکریں اس نتیجے کی نقیض پر منتج ہوتی ہیں مثلاً بعض غور و فکر کرتے ہوئے معلومات کی ترتیب سے حدوث عالم کا نظریہ قائم کرتے ہیں تو بعض حدوث عالم کی نقیض قدم عالم کا فیصلہ کرتے ہیں بلکہ شخص واحد خود اپنے ہی نفس سے دو وقتوں میں مناقضہ کرتا ہے جیسا کہ تم خود اپنا حال یہ پاتے ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقل انسانی خطائی الفکر سے محفوظ رہنے میں کافی نہیں ہے۔

**فلا بد من قانون عاصم عن الخطاء فيه وهو المنطق وبهٰذا البيان تم الاحتياج الىٰ المنطق والاحتياج ههنا بمعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لا متنع فان الاخير انما يتحقق فى الامر الاعم الشامل للطريق الجزئى والكلى وهو اعم من المنطق الذى يبحث فيه عن المعقولات الثانية او الاولىٰ ومن الامر الذى لا يبحث فيه كذالک.**

**ترجمہ:**۔ تو ایک ایسا قانون ضروری ہے جو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھے اور وہ منطق ہے اور اس بیان سے احتیاج



الی المنطق تام ہو گیا اور احتیاج یہاں مصحح دخول فاء کے معنی میں ہے لولاہ لامتنع کے معنیٰ میں نہیں ہے کیونکہ یہ آخری معنی جزئی اور کلی طریقوں کو شامل ہے اور یہ اس منطق سے عام ہے جس میں معقولات ثانیہ یا اولیٰ سے بحث ہوتی ہے اور اس امر سے عام ہے جس میں مذکورہ نوعیت سے بحث نہیں ہوتی ہے۔

**تشریح:**۔ چوں کہ عقل انسانی عصمت عن الخطا میں کافی نہیں ہے لہٰذا ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھے اور ایسا قانون منطق کا قانون ہے۔

قانون سریانی زبان کا لفظ ہے لغت سریان میں مسطر کتاب کے لئے موضوع ہے اور اصطلاح میں اصل، قاعدہ کلیہ اور ضابطہ کے مرادف ہے۔

**قاعدہ اور قانون:**۔ وہ امر کلی ہے جو بالقوہ اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو اس کی توضیح یہ ہے کہ کل سالبة كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة ہر سالبہ کلیہ ضروریہ کا عکس سالبہ کلیہ دائمہ آتا ہے۔ یہ ایک قضیہ کلیہ ہے جو اپنے موضوع کلی کے جمیع جزئیات کے احکام پر بالقوہ مشتمل ہے اب ہم اگر لاشئ من الانسان بفرس بالضرورة کا حکم معلوم کرنا چاہیں اور ہم یہ جانتے ہیں کہ لاشئ من الانسان بفرس سالبہ کلیہ ضروریہ کا ایک فرد ہے لہٰذا اب ہم یہ تفریع کریں گے کہ لاشئ من الانسان بفرس بالضرورہ سالبہ کلیہ ضروریہ ہے اور ہر سالبہ کلیہ ضروریہ کا عکس سالبہ کلیہ دائمہ آتا ہے لہٰذا لاشئ من الانسان بفرس بالضرورہ کا عکس لاشئ من الفرس بانسان بالدوام سالبه كليه دائمه آئے گا۔

**منطق:**۔ لفظ منطق یا تو مصدر میمی ہے جیسا کہ قاموس میں ہے نطق۔ینطق نطقا منطقا یا یہ اسم مکان ہے بایں معنی کہ وہ محل نطق ہے یا یہ اسم آلہ ہے جیسا کہ اس کی مشہور تعریف آلۃ قانونیہ سے ظاہر ہے۔

اس کا ماخذ اشتقاق نطق ہے جس کی دو قسمیں ہیں ظاہری اور باطنی تلفظ نطق ظاہری ہے اور ادراک نطق باطنی ہے اور نطق کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس سے نطق صادر ہوتا ہے یعنی نفس ناطقہ پر یہ علم ہر طرح کے نطق کی قوت کا سبب ہوتا ہے کہ اس علم کے ذریعہ تکلم میں تقویت اور فہم و ادراک میں درستگی آتی ہے اور اس علم کے ذریعہ قوت عاقلہ نطق پر قادر ہوتی ہے اور اس سے کمالات ادارک کا حصول ہوتا ہے۔

لہٰذا نطق مسبب سے ایک مشتق اسم منطق نکال کر تسمیۃ السبب باسم المسبب کی قبیل سے سبب کا نام مسبب کے نام پر منطق رکھ دیا گیا۔

## وبهٰذا البيان تم الاحتياج الى المنطق:۔

اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بیان سے مقدمۃ العلم میں جو تین امور ذکر کئے جاتے ہیں ان میں سے دو کو جان لیا گیا ہے ایک منطق کی رسم کہ وہ آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ رکھے اور

ایک بیان حاجت کہ عصمت عن الخطاء کے لئے منطق کی حاجت ہے۔

**والاحتیاج ھٰھنا بمعنی المصحح لدخول الفاء:۔**

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

درحقیقت یہاں پہ کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں ہم بالترتیب اعتراضات مع جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق قوانین کثیرہ کے مجموعے کا نام ہے تو مصنف نے منطق کی تعریف میں بانہ قانون کیسے کہہ دیا۔

(۲) عصمت کا حصول کبھی غیر منطق سے بھی ہو جاتا ہے مثلاً کبھی طریقۂ فکر کی معرفت سے بھی خطاء فی الفکر سے ذہن کو بچایا جاسکتا ہے اس وقت مطلق قانون کی بھی حاجت نہیں ہوگی چہ جائیکہ مخصوص قانون کی۔

(۳) عصمت قانون منطق میں ہی منحصر نہیں ہے کیوں کہ یہ ایک امر کلی ہے اور ممکن ہے کہ عاصم کلی اور جزئی سے عام ہو، ملاحسن نے اسی شبہے کا ازالہ کیا ہے۔

(۴) مناطقہ بھی خطاء کرتے ہیں اگر منطق کا عصمت عن الخطاء میں دخل ہوتا تو مناطقہ جو ہمیشہ درستگی کے طالب ہوتے ہیں اور خطاء سے دور بھاگتے ہیں خطانہ کرتے۔

اب ہم اعتراضات کا ترتیب سے جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق علم واحد ہے لہٰذا اس کے سارے قوانین حکم واحد میں ہوں گے اسی لئے مصنف نے اس کی تعریف بانہ آلۃ قانونیۃ سے کی ہے۔

(۲) غیر منطق سے عصمت کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ منطق خطاء فی الفکر سے عاصم ہے اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ غیر منطق بھی عاصم ہو۔

لہٰذا عصمت عن الخطاء کا توقف قانون منطق پر مصحح دخول فاء کا توقف ہے نہ کہ لولاہ لامتنع کا یعنی قانون منطق کی رعایت پائی جائے گی تو عصمت حاصل ہو جائے گی یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر قانون منطق کی رعایت نہیں پائی جائے گی تو عصمت محال ہوگی۔

(۳) مراد یہ ہے کہ قانون منطق پر عصمت کا ترتب ہوتا ہے جو کہ ایک امر کلی ہے یہ مراد نہیں ہے کہ عصمت اس قانون منطق پر منحصر ہے منطق کی جانب احتیاج کا مطلب یہی ہے یہ نہیں کہ منطق پر توقف حقیقی ہے بمعنی لولاہ لامتنع۔

(۴) مناطقہ کو خطاء کا عروض قواعد منطق کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے خطا سے بچنے کے لئے ھیئت و ترتیب میں قانون کی رعایت ضروری ہے۔

ہیئت و ترتیب کی درستگی اور ان میں قانون کی رعایت کی تفصیل یہ ہے کہ اگر فکر تصور میں جاری ہوتی ہے تو ترتیب



کی درستگی اس طور سے ہوگی کہ پہلے جنس کو رکھا جائے گا یا عرض عام کو پھر فصل یا خاصے کو رکھا جائے گا، یعنی جنس کو فصل سے مقید کر دیا جائے گا اور ھیئت کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ اجزاء کی ایک ایسی صورت بنائی جائے گی جو مطلوب کی صورت کے مطابق اور موافق ہوگی۔

اور اگر فکر تصدیق میں جاری ہوتی ہو تو ترتیب کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ صغری اصغر پر مشتمل ہو اور کبریٰ اکبر پر مشتمل ہو اور ہیئت کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ مقدمات کی ترتیب میں جو شرائط ہیں ان کا لحاظ ہو مثلاً شکل اول کے لئے ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ۔

لہٰذا صحت فکر کے لئے صحت ترتیب و مادہ اور صحت ھیئت و صورت ضروری ہے اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ فساد ہے خواہ فساد ترتیب اور ھیئت دونوں میں ہو یا کسی ایک میں ہو تو خطا ضرور واقع ہوگی کیوں کہ وقوع فساد کی صورت میں قیاس کی ضربیں منتج نہیں ہوں گی بلکہ عقیم ہو جائیں گی اور مغالطے کی شکل پیدا ہو جائے گی شرائط کی تفصیلات متعلقہ مباحث میں دیکھیے۔

**وموضوعه المعقولات من حيث الايصال الى التصور والتصديق موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى اللاحقة للشئ لذاته بمعنى نفى الواسطة فى العروض او بواسطة غيره واسطة فى الثبوت وتفصيله فى مقامه مشهور.**

**ترجمہ:۔** معقولات منطق کا موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ وہ تصور و تصدیق کی طرف موصل ہوں۔ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہے، عوارض ذاتیہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئ کو واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں لذاته عارض ہوں یا واسطہ فی الثبوت کے معنی میں غیر شئ کے واسطہ سے شئ کو عارض ہوں اور اس کی تفصیل اس کے اپنے مقام میں مشہور ہے۔

**تشریح:۔** شارح نے منطق کے موضوع کی بحث پیش کرنے سے پہلے مطلق موضوع کی وضاحت کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلق موضوع عام ہے اور منطق کا موضوع خاص ہے اور کچھ شرطوں کے ساتھ خاص کی معرفت سے پہلے عام کی معرفت کا ہونا ضروری ہے جیسے کہ انسان کی معرفت سے پہلے حیوان کا علم ضروری ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہوتا ہے ملاحسن کے انداز پر عوارض ذاتیہ کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ واسطہ کی بحث کو ذہن نشین رکھا جائے، اجمالاً واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت جن سے ملاحسن نے تعرض کیا ہے ذکر کئے جاتے ہیں واسطہ فی العروض میں وصف عارض کا واسطہ پر عروض حقیقتاً ہوتا ہے اور ذوالواسطہ وصف عارض سے مجازاً متصف ہوتا ہے جیسے کہ حرکت کا عروض کشتی پر حقیقتاً ہوتا ہے اور کشتی پر بیٹھنے والے کو مجازاً حرکت عارض ہوتی ہے اور واسطہ فی الثبوت کے معنی اول میں وصف عارض کا عروض واسطہ اور ذوالواسطہ

دونوں پر حقیقت میں ہوتا ہے جیسے کہ حرکت ہاتھ اور کنجی دونوں کو حقیقتاً عارض ہوتی ہے جبکہ معنیٰ ثانی میں وصف عارض کا عروض واسطہ پر قطعی نہیں ہوتا بلکہ وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ سفیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ بالکل متصف نہیں ہوتا۔ مزید بحث جعل میں بیان ہو چکا ہے۔

شارح عوارض ذاتیہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شئ کے عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شئ کو لذاتہ عارض ہوتے ہیں واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں جیسے کہ تعجب ہے یعنی امور غریبہ کا ادراک جو انسان کو لذاتہ عارض ہوتا ہے۔

یا عوراض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شئ کو غیر شئ کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو جیسے کہ ضحک ہے جو انسان کو تعجب کے واسطے سے عارض ہوتا ہے۔

اب یہاں پر یہ جاننا چاہئے کہ واسطہ فی العروض اور وہ واسطہ فی الثبوت جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ معروض حقیقی ہوتے ہیں۔ عروض بالذات اور لحوق بالذات کے منافی ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی جس میں ذوالواسطہ ہی صرف معروض ہوتا ہے عروض لذاتہ کے منافی نہیں ہوتا۔ اور عوارض ذاتیہ کی جو دوسری شق ہے جس میں امر خارج مساوی کے واسطے سے شئ پر عارض کا عروض ہوتا ہے اس میں واسطہ فی الثبوت کا وہ معنیٰ پایا جاتا ہے جو لحوق بالذات کے منافی ہوتا ہے لہٰذا لاحق الواسطہ میں واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم معتبر ہے جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ حقیقتاً معروض ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنیٰ جس میں واسطہ سفیر محض ہوتا ہے لحوق بالواسطہ میں معتبر نہیں ہے۔

لیکن وہ عوارض جو شئ کو لذاتہ یا امر مساوی کے واسطے سے نہ عارض ہوں انھیں عوارض ذاتیہ نہیں کہتے ان کا شمار عوارض غریبہ میں ہوتا ہے عام ازیں کہ شئ پر ان کا عروض امر عام یا امر اخص یا امر مبائن کے واسطے سے ہو۔

عوارض ذاتیہ وغریبہ کی تفصیلی بحث قطبی تصورات صفحہ ۱۵ پر دیکھئے۔

**وذهب القدماء الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث الايصال الى المجهول والمعقول الثانى عبارة عما يعرض للشئ فى الذهن ولا يعرض فى الخارج عروضا انضماميا او انتزاعيا فيخرج منه الاعراض الموجودة فى الخارج كالسواد ولوازم الماهية والوجود والشيئية ونحوهما.**

**ترجمة:** - متقدمین اس کی طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہول کی طرف موصل ہوں، اور معقول ثانی نام ہے اس کا جو شئ کو ذہن میں عارض ہو نہ کہ خارج میں عارض ہو عروض انضمامی یا انتزاعی کے طور سے لہٰذا معقول ثانی سے وہ اعراض جو خارج میں موجود ہوتے ہیں نکل جائیں گے جیسے کہ سواد، لازم ماھیت، اور وجود، شیئیت اور ان کے امثال۔



**تشریح:** - ما حصل فی الذھن یعنی جو ذھن میں حاصل ہوا سے معقول کہتے ہیں۔

اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم معقول اول ہے اور دوسری قسم معقول ثانی ہے۔

معقول اول وہ ہے جو ذہن میں اول مرحلہ میں حاصل ہو بغیر ذہن میں کسی اور شئ کے عروض کا لحاظ کئے اور خارج میں اس کا کوئی مصداق بھی پایا جائے جیسے کہ انسان، فرس، آسمان، زمین، چاند، سورج وغیرہ اور معقول ثانی وہ ہے جو ذہن میں دوسرے مرحلہ میں حاصل ہو اور اس کے عروض فی الذہن کے لئے کسی اور شئ کے عروض فی الذھن کا لحاظ ہو بلفظ دیگر ذہن اس کے عروض کے لئے ظرف ہو عام ازیں کہ اس کے عروض کے لئے ذہن شرط بھی ہو جیسے کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ یا شرط نہ ہو جیسے کہ شیئت وغیرہ۔

معقول ثانی میں عارض کا عروض اس شئ پر نہیں ہوتا جو خارج میں پائی جائے خواہ عروض انضمامی ہو یا انتزاعی عروض انضمامی خارجی اس کا مقتضی ہوتا ہے کہ عارض ومعروض کا وجود خارج میں ہو جیسے کہ سواد اور بیاض کا عروض اور لوازم ماھیت اور عروض انتزاعی خارجی اس امر کا مقتضی ہے کہ خارج میں موصوف کا وجود اس حیثیت سے ہو کہ اس سے صفت کا انتزاع صحیح ہو سکے جیسے کہ وجود، شیئیت، فوقیت، تحتیت، وغیرہ۔

منطق کا موضوع معقول بالمعنی الاول ہے یا بالمعنی الثانی ہے یا مطلق معقول موضوع ہے اس میں مناطقہ کے مابین اختلافات ہیں تفصیلی بحث متصلاً بعد آرہی ہے سر دست ہم صرف اس پر اکتفاء کرتے ہیں کہ متقدمین مناطقہ کے نزدیک منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطقہ کے نزدیک مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں عام ازیں کہ وہ اولی ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ وغیرہ۔

**وما عرض لبعض المحققين ان لا عروض للوجود والشيئية فى الخارج فيدخل فى المعقول الثانى بخلاف سائر لوازم الماهية فوهم فاسد فان العروض ههنا يشمل الاتصاف الانتزاعى وهو موجود فيهما وان اريد به الخلط اوالعروض بعد وجود المعروض فالثانى لايعقل فى الوجود ايضا والاول موجود فيه وفى سائر لوازم الماهية لانها انتزاعية لاتوجد من حيث الخلط الا فى اللحافظ فقط.**

**ومثاله الكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لا تعرض للشئ من الموجودات الخارجية وكذا القياس والحجة والعكس المستوى والنقيض.**

**ترجمه:** - اور وہ جو بعض محققین (سید زاہد) کو عارض ہوا کہ وجود اور شیئیت کا خارج میں کوئی عروض نہیں ہوتا تو دونوں معقول ثانی میں داخل ہوں گے برخلاف لوازم ماھیت کے تو یہ ایک فاسد وھم ہے کیوں کہ عروض خارجی جو معقول ثانی میں سلباً معتبر ہے وہ

اتصاف انتزاعی کوشامل ہے اور اتصاف انتزاعی وجود اور شیئیت دونوں میں موجود ہے اور اگر مراد اس عروض ذھنی سے جس کا معقول ثانی میں اعتبار ہے وہ خلط ہے جو معروض کو ذہن میں عارض ہوتی ہے یا مراد وہ خلط ہے جس کا ذہن میں عروض معروض کے وجود کے بعد ہو تو یہ شق ثانی وجود میں بھی نہیں متصور ہوتی ہے جیسا کہ لوازم ماھیت میں نہیں پائی جاتی ہے اور شق اول وجود میں اور جملہ لوازم ماھیات میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ لوازم ماھیت انتزاعی ہیں من حیث الخلط ان کا وجود صرف عقل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

اور معقول ثانی کی مثال کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت ہے کیوں کہ ان میں کوئی بھی کسی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتی ایسے ہی قیاس حجۃ عکس مستوی اور نقیض کا حال ہے۔

**وما عرض لبعض المحققين:**— اس عبارت سے ملاحسن نے محقق سید میر زاہد کا رد کیا ہے۔

پہلے ہم سید میر زاہد کا قول نقل کرتے ہیں پھر رد کی توضیح کریں گے۔

سید میر زاہد کہتے ہیں کہ معقولات ثانیہ میں دو امر ملحوظ ہوتے ہیں اول یہ کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہو اس حیثیت سے شرط نہ ہو کہ اگر وجود ذہنی متحقق نہ ہو تو عروض بھی متحقق نہیں ہوگا اسی طرح معقول ثانی میں یہ بھی معتبر نہیں ہے کہ ذہن معروض کے لئے قید ہو۔

اس تقدیر پر معقول ثانی دو امروں کا مجموعہ ہوگا ایک معروض اور دوسرا اس کا وجود ذھنی، ایسا اس وجہ سے ہے کہ اگر وجود ذہنی معروض کے لئے شرط یا قید ہو جائے تو لازم آئے گا کہ وجود اور تشخص اور ان کے امثال معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

اس لئے کہ وہ عوارض جو ماھیت کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں وجود کا اعتبار شرطاً یا تقییداً نہ ہو جیسے کہ وجود ہے ان کا شمار عند المناطقہ معقولات ثانیہ میں ہوتا ہے۔

پھر معقول ثانی میں جو اس کا اعتبار ہے کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہو اس سے ان عوارض سے احتراز کیا گیا ہے جو شئی کے وجود خارجی پر اس حیثیت سے مرتب ہوتے ہیں کہ اس وجود خارجی کا اتصاف میں دخل ہے عام از یں کہ اتصاف انضمامی ہو جیسے کہ سواد اور بیاض ہیں یا انتزاعی ہو جیسے کہ فوقیت اور تحتیت ہیں۔

دوسرا امر معقولات ثانیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ خارج معروض کے لئے ظرف نہ ہو اس پر یہ متفرع ہوگا کہ معقولات ثانیہ کے لئے ہے کہ اس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہ ہو۔

اس امر ثانی سے لوازم ماہیت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ لوازم ماھیت ماھیت کو عارض ہوتے ہیں بغیر اس خصوصیت کا لحاظ کئے ہوئے کہ ماھیت کا خارج میں وجود ہو یا ذہن میں ظاہر ہے کہ امر ثانی جو معقول ثانی میں معتبر ہے وہ



اختصاص بالذھن کا مستدعی ہے لہٰذا لوازم ماھیت معقولات ثانیہ سے خارج ہوں گے۔

محقق سید میر زاہد ہروی کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ انھوں نے وجود اور لوازم ماھیت کے مابین تفریق کی ہے وجود کو معقولات ثانیہ میں داخل مانتے ہیں اور لوازم ماھیت کو معقولات ثانیہ سے خارج مانتے ہیں۔

ملاحسن سید میر زاہد کے موقف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجود اور شیئت کو معقولات ثانیہ میں داخل ماننا اور لوازم ماھیت کو خارج ماننا ایک فاسد وہم سے زیادہ کچھ نہیں ہے اس لئے کہ معقول ثانی میں وہ عروض جو سلباً معتبر ہے جیسا کہ ابھی ابھی تعریف کی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ وہ عروض سلبی اتصاف انتزاعی کو شامل ہے اور اتصاف انتزاعی ایک ایسا معنی ہے جو کہ وجود اور شیئیت دونوں میں پایا جاتا ہے اس کی ماقبل میں تشریح ہو چکی ہے تو اس صورت میں وجود اور شیئیت کا دخول معقولات ثانیہ میں کیوں کر ہو سکتا ہے اور اگر اس عروض سے جس کا معقول ثانی کے مفہوم میں ایجاباً اعتبار ہے وہ خلط ہے جو معروض کو ذہن میں عارض ہو تو یہ خلط وجود اور لوازم ماھیت دونوں میں سے ہر ایک میں متحقق ہوتی ہے لہٰذا وجود کے ساتھ ہی ساتھ لوازم ماھیت بھی ذہن میں پائے جائیں گے، جیسا کہ بعض اکابر نے نص کیا ہے کہ لوازم ماھیت کا عروض بحسب الخلط ذہن میں ہوتا ہے تو اس صورت میں لوازم ماھیت معقولات ثانیہ میں داخل ہو جائیں گے لہٰذا ان کا اخراج معقول ثانی میں سے صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ محقق صاحب اخراج کر رہے ہیں اور اگر مراد عروض ذہنی سے ذہن میں معروض کے وجود کے بعد عوارض کا عروض ہے تو یہ نہ تو وجود میں متحقق ہوتا ہے اور نہ ہی لوازم ماھیت میں تو اب وجود کا معقول ثانی میں ادخال صحیح نہیں ہوگا تو لازم آئے گا کہ وجود بھی معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائے باوجودیکہ محقق صاحب اسے معقولات میں داخل مانتے ہیں، فالعجب.

ذہن میں معروض کے عروض کے بعد عوارض کے عروض کے معنی کا وجود میں تحقق اس لئے نہیں ہوگا کہ اگر وجود کا عروض ذہن میں معروض کے وجود کے بعد ہو تو یہ وجود معروض وجود عارض کا اگر عین ہوگا تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو لازم آئے گا کہ شئی ذہن میں دو وجود کے ساتھ موجود ہو جائے۔

**مثاله الكلية والجزئية:**—

یہاں سے شارح نے معقول ثانی کی مثال پیش کی ہے کہتے ہیں کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، یہ سب معقولات ثانیہ میں داخل ہیں کیوں کہ ان میں کوئی بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہے یوں ہی قیاس، حجت عکس مستوی اور نقیض بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتے۔

**وذهب المتاخرون الى ان موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية مطلقا سواء كانت معقولات اولىٰ او ثانية او ثالثة وهو الحق عندى بالنظر الدقيق فان المعقول الثانى كالكلى والجزئى والذاتى والعرضى يجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع لا يجعل محمولا.**

**ترجمہ:-** اور متاخرین مناطقہ اس طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں چاہے وہ معقولات اولی ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ اور یہی نظر دقیق سے میرے نزدیک حق ہے کیوں کہ معقول ثانی مثلاً کلی جزئی ذاتی اور عرضی کو معقول اول پر محمول کیا جاتا ہے اور موضوع کو محمول نہیں بنایا جاتا۔

**تشریح:-** معقول اول اور ثانی کی توضیح ہو چکی ہے یہاں پر صرف یہ ذہن نشین کر لیں کہ معقول اول وہ ہے جس کا تعقل ذہن میں اول مرحلہ میں ہو اور معقول ثانی وہ ہے جس کا حصول ذہن میں دوسرے مرحلے میں ہو اور معقول ثالث وہ ہے جس کا عروض ذہن، میں تیسرے درجے میں ہو جیسے کہ تناقض اور عکس وغیرہ اور معقول رابع وہ ہے جس کا حضور ذہن میں چوتھے مرتبہ میں ہو جیسے کہ تناقض عکس قضیہ وغیرہ ہونے کا کسی شی پر حکم لگانا معدود چند مناطقہ کو چھوڑ کر جملہ مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ منطق کا موضوع معقول ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ معقولات مذکورہ میں منطق کا موضوع کون سا معقول ہے متقدمین مناطقہ کا موقف یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطقہ کا موقف ہے کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ اول ہوں یا ثانی یا ثالث وغیرہ مصنف کے نزدیک متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہے کیونکہ انھوں نے بھی مطلق معقولات کو ایصال کی حیثیت سے منطق کا موضوع قرار دیا ہے فاضل شارح ملاحسن کے نزدیک بھی یہی مذہب راجح ہے جیسا کہ کہہ رہے ہیں **وهو الحق عندی بالنظر الدقيق.**

**فان المعقول الثانی كالكلی:-** اس عبارت سے ملاحسن متاخرین مناطقہ کے مسلک کی ارجحیت پر استدلال کرتے ہیں جس کی توضیح سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ کسی بھی علم میں علم کا موضوع یا موضوع کی جو قیودات ہوتی ہیں ان سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ نظر دقیق سے دیکھا جائے تو یہی مذہب حق ہے کہ مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں اس لئے کہ معقولات ثانیہ مثلاً کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت وغیرہ کو معقول اول مثلاً انسان، زید، حیوان، ماشی وغیرہ پر محمول کیا جاتا ہے یعنی معقولات ثانیہ سے منطق میں کبھی بحث ہوتی ہے اور یوں کہا جاتا ہے کہ انسان کلی ہے زید جزئی ہے حیوان کلی ذاتی ہے ماشی کلی عرضی ہے ناطق فصل ہے حیوان جنس ہے وغیرہ وغیرہ ان میں سے کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت سب معقولات ثانیہ سے ہیں اور ابھی ابھی یہ بتایا جا چکا ہے کہ موضوعات علوم سے بحث نہیں ہوتی بلفظ دیگر موضوع علم کو محمول نہیں بنایا جاتا لہٰذا لازم آیا کہ معقولات ثانیہ منطق کا موضوع نہ ہوں ورنہ خلاف قانون لازم آئے گا۔

**فان قلت ان الذاتی والعرضی يجعل محمولات للكلی الذی هو من المعقول الثانی قلت مع انه مشكل فی الكلی والجزئی يرجع الى تكلف مستغنی عنه فان قلت ان الكلية والجزئية تحملان علی العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانية قلت يجعل**



**العام والخاص ايضا محمولا فی المنطق فيلزم الخلف.**

**وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثانی العارض للمعقول الثانی الآخر لايتصور فی بعضها وفی البعض يرجع الى التكلف المستغنی عنه وهو كما تری فالحق ما قال المتاخرون وبه يشهد ظاهر كلام المصنف فافهم فانه دقيق.**

**ترجمہ:-** پس اگر تو اعتراض کرے کہ ذاتی اور عرضی کو اس کلی کا محمول بنایا جاتا ہے جو کہ معقول ثانی سے ہے میں کہوں گا کہ باوجودیکہ یہ کلی اور جزئی میں مشکل ہے جواب کے لئے ایسے تکلف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

پس اگر تو اعتراض کرے کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں اور عموم خصوص بھی معقولات ثانیہ میں سے ہیں۔

میں کہوں گا کہ عام اور خاص کو بھی منطق میں محمول بنایا جاتا ہے تو اس صورت میں خلاف لازم آئے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کو اس معقول ثانی کی طرف لوٹانا جو دوسرے معقول ثانی کو عارض ہوتے ہیں بعض میں متصور نہیں ہو سکتا اور بعض میں ایسے تکلف کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جس کی کوئی حاجت نہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو تو حق وہی ہے جو متاخرین کا قول ہے اور کلام مصنف کا ظاہر بھی اس کا شاھد ہے اسے تم سمجھو اس لئے کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

**تشریح:- فان قلت ان الذاتی** یہ اعتراض متاخرین کے استدلال کا جواب ہے جو کہ محقق سید میر زاہد کے قول سے مستنبط ہے۔

سید میر زاہد نے متاخرین مناطقہ پر یہ رد کیا ہے کہ معقولات ثانیہ کے لئے دو اعتبار ہیں اول یہ ہے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ یہ دوسرے معقول کے لئے عارض ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع نہیں ہوتے لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع ہوتے ہیں یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معقول ثانی بالاعتبار الاول موضوع کی جگہ پر واقع ہوتا ہے اور بالاعتبار الثانی محمول کی جگہ پر واقع ہوتا ہے جیسے کہ کلی اور ذاتی یا کلی اور عرضی کا حال ہے کہ کلی بھی معقول ثانی ہے اور ذاتی بھی معقول ثانی اب ان میں سے اول کو موضوع اور ثانی کو محمول کی جگہ پر رکھتے ہوئے بولا جاتا ہے کہ کلی ذاتی ہے یا بولا جاتا ہے کہ کلی عرضی ہے۔

ان دونوں مثالوں میں ذاتی اور عرضی کو جو معقول ثانی میں سے ہیں محمول بنایا گیا لیکن موضوع کی حیثیت سے محمول نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس حیثیت سے محمول بنایا گیا ہے کہ یہ دونوں دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اور موضوع کی جگہ میں واقع ہے اس کے عوارض اور حال ہیں۔

لہٰذا ذاتی اور عرضی موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور محمول ہیں اس حیثیت سے کہ یہ دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اس کے عوارض ہیں تو اب موضوع کا موضوع کی حیثیت سے محمول ہونا لازم نہیں آیا بلکہ عوارض کی حیثیت سے محمول ہونا لازم آتا ہے۔

**قلت مع انه مشکل** شارح اس عبارت سے سید میرزاہد کے جواب کا رد کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ ایک معقول ثانی کو دوسرے معقول ثانی کا محمول بنانا کلی اور جزئی میں مشکل ہے اس لئے کہ کلی اور جزئی معقولات ثانی ہیں اور محمول بھی ہوتے ہیں جبکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال میں سے نہیں ہیں میرزاہد کے جواب میں تکلف ہے کیوں کہ اس میں اس معقول ثانی کو جو کہ محمول ہو رہا ہے دوسرے معقول ثانی کا عارض بنانا پڑ رہا ہے اس طرح کے تکلف کی کیا ضرورت ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا اچھا راستہ موجود ہے کہ مطلق معقولات کو موضوع منطق مان لیا جائے۔

**فان قلت ان الکلیة والجزئیة** اس عبارت سے میرزاہد کے جواب کے رد کا جواب دے رہے ہیں کہتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے کہ عام کلی ہے اور خاص جزئی ہے اور عموم و خصوص معقولات ثانیہ سے ہیں تو کلی اور جزئی کا دوسرے معقولات ثانی کے احوال سے ہونا ثابت ہو گیا لہٰذا کلی اور جزئی کے محمول ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

**قلت یجعل العام والخاص** یہ عبارت رد الجواب کے جواب کا رد ہے کہتے ہیں کہ عام اور خاص بھی منطق میں محمول ہوتے ہیں حالانکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال و عوارض سے نہیں ہیں تو خلاف ضابطہ لازم آیا یعنی یہ لازم آ رہا ہے کہ جو علم کا موضوع ہو وہ محمول واقع ہو جائے۔

**وبالجملة ارجاع المحمولات** خلاصہ بحث یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کا اس معقول ثانی کی طرف راجع کرنا جو دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض ہو بعض معقول ثانی میں ممکن نہیں ہے جیسے کہ عام اور خاص ہیں کہ یہ دونوں معقول ثانی ہیں محمول ہوتے ہیں لیکن دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض نہیں ہوتے اور بعض معقول ثانی میں ممکن ہے جیسے کہ ذاتی، عرضی، کلی اور جزئی ہیں کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض بھی ہیں لیکن اس میں تکلف ہے جس کی قطعی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ تکلف سے بچنے کی آسان صورت موجود ہے کہ مطلق معقول کو منطق کا موضوع مان لیا جائے۔

لہٰذا حق وہی ہے جو متاخرین مناطقہ کا قول ہے اور مصنف کے کلام **موضوعه المعقولات من حیث الایصال الی التصور والتصدیق** سے بھی اس کا حق ہونا ظاہر ہو رہا ہے تم اچھی طرح سمجھ لو اس لئے کہ یہ ایک مشکل بحث ہے۔

**ثم الحیثیة حیثیة تعلیلیة للبحث او تقییدیة فی نظر الباحث وبالجملة ینظر فی المباحث جهة الایصال بان یکون المحمولات متوقفة علیه او بالعکس او یکون لازما لها**



**فقط کما یظهر لمن تتبع فی الفن.**

**ترجمہ:-** پھر حیثیت سے بحث کے لئے باحث کی نظر میں حیثیت تعلیلیہ مراد ہے یا حیثیت تقیید یہ مراد ہے، اور حاصل یہ ہے کہ مباحث میں جہت ایصال پر نظر رکھی جاتی ہے بایں طور کہ محمولات ایصال پر موقوف ہوں یا اس کا برعکس ہو یا محمولات ایصال کو صرف لازم ہوں جیسا کہ یہ اس شخص کے لئے ظاہر ہے جس نے فن میں تتبع کیا ہے۔

**تشریح:-** یہ بحث سمجھنے سے پہلے حیثیت کے اقسام کی معرفت ہونی ضروری ہے۔

حیثیت کی تین قسمیں ہیں (۱) اطلاقیہ، (۲) تعلیلیہ، (۳) تقیید یہ

(۱) حیثیت اطلاقیہ:- جو حیث کی توضیح کا فائدہ دے محیث میں کوئی زائد معنی نہ پیدا کرے جیسے کہ **الجسم من حیث هو الطویل العریض العمیق** اس میں حیثیت کا ماقبل اور مابعد ایک ہی ہوتا ہے۔

(۲) حیثیت تعلیلیہ:- جو زائد مفہوم پر دلالت کرے لیکن محیث میں داخل نہ ہو بلکہ محیث پر کسی حکم کے ترتب کے لئے علت ہو جیسے کہ **زید مکرم من حیث انه عالم.**

(۳) حیثیت تقیید یہ:- جو محیث کے لئے قید ہو اور محیث مع الحیثیت پر ایک تیسری چیز کا حکم ہو جیسے **الانسان من انه کاتب متحرک الاصابع حین یکون کاتبا.**

اتنی تمہید کے بعد اب اصل بحث سمجھنے کی کوشش کریں۔

معترض کا یہاں پر اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے جو منطق کے موضوع معقولات کو حیثیت ایصال سے محیث کیا ہے اس میں کون سی حیثیت مراد ہے حیثیت اطلاقیہ مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اطلاقیہ میں حیث کے مابعد اور ماقبل میں عینیت ہوتی ہے اور یہ معقولات من حیث الایصال میں مفقود ہے اسی طرح حیثیت تقیید یہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیوں کہ تقیید یہ میں محیث مع الحیثیت پر ایک دوسری شی کا حکم ہوتا ہے اور حیثیت محیث کے لئے قید ہوتی ہے تو اگر یہاں تقیید یہ مراد لیں تو معنی ہوگا کہ معقولات موصلہ پر موضوعیت کا حکم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم مقید کے لئے ہوتا ہے وہ قید کے لئے بھی ہوتا ہے تو اب موضوع ہونے کا حکم جیسے کہ معقولات کے لئے ہوگا ویسے ہی اس کی قید ایصال کے لئے بھی ہوگا اور ضابطہ یہ ہے کہ فن میں موضوع سے بحث نہیں ہوتی تو جب ایصال بھی موضوع ہو گئے تو لازم آئے گا کہ ایصال سے بھی منطق میں بحث نہ ہو حالانکہ ایصال سے منطق میں بحث ہوتی ہے لہٰذا تقیید یہ بھی یہاں مراد نہیں ہو سکتی۔ اور تعلیلیہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیوں کہ اس صورت میں تعلیل الشئ لنفسہ لازم آتی ہے کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ پیدا ہوگا کہ **المعقولات الموصلات موضوعة لانها موصلة** یعنی معقولات موصلہ منطق کے موضوع ہیں اس لئے کہ وہ موصلہ ہیں۔

**ثم الحیثیة حیثیة تعلیلیة۔**

اس عبارت سے ملاحسن جواب پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایصال معقولات کی علت ہے بحث کے لئے یعنی عوارض ذاتیہ سے بحث اسی حیثیت سے ایصال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح یہاں حیثیت تقیید یہ بھی ہوسکتی ہے اور معنی یہ ہوگا کہ ایصال موضوع منطق کے لئے قید ہے لیکن نفس الامر میں نہیں بلکہ بحث کرنے والے کی نظر کے اعتبار سے قید ہے لہٰذا باحث عوارض ذاتیہ سے بحث ایصال ہی کی حیثیت سے کرے گا نہ کہ کسی اور حیثیت سے لہٰذا حیثیت ایصال باحث کی نظر میں ملحوظ ہوگی۔

**وبالجملہ** :- حاصل یہ ہے کہ مباحث میں جہت ایصال ہی ملحوظ ہوتی ہے بایں طور کہ علم مجہولات ایصال پر موقوف ہو یا ایصال خود علم مجہولات پر موقوف ہو یا ایصال مجہولات کو لازم ہو۔

اس کی قدر وضاحت میر سید شریف نے حاشیہ قطبی میں کی ہے۔

**وما يطلب به التصور والتصديق يسمى مطلبا بكسر الميم وفتحها والثانى اشهر و امهات المطالب اى اصولها اربع مَا و اَىّ و هَلْ و لِمَ فالاولان لطلب التصور والباقيان لطلب التصديق فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم اى لطلب تصور الشئ الذى لم يعلم وجوده فى الخارج سواء كان ذلك التصور بالذاتيات او بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص فتسمى شارحة لشرحها مفهوم الاسم وهذا التصور اما ان يجعل ابتداء او مرة ثانية فى المدركة بعد زوالها عنها وحصولها فى الخزانة فالاول مفاد التعريف الاسمى على الطرق الاربع المذكورة والثانى مفاد اللفظى كما سياتى تفصيله.**

**ترجمہ** :- اور جس سے تصور و تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے، میم کے کسرے اور فتحہ کے ساتھ مطلب بفتح المیم زیادہ مشہور ہے اور مطالب کے اصول چار ہیں مَا، اَیّ، ہَلْ، لِمَ، ما اور ای تصور کی طلب کے لئے ہیں اور باقی تصدیق کی طلب کے لئے ہیں تو مَا تصور کی طلب کے لئے ہے شرح اسم کے اعتبار سے یعنی اس شئ کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں جس کے وجود کا علم نہ ہو عام ازیں کہ یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو جواب میں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، داخل ہوں گے تو مفہوم اسم کی شرح کرنے کی وجہ سے ما کا نام شارحہ رکھا جاتا ہے اور اس تصور کو یا تو اول مرحلہ میں ہی ذہن میں لایا جائے گا یا ذہن سے اس کا حصول زائل ہو کر خزانہ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ میں اس کا حصول ہوگا اول حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص کے طریقے پر تعریف اسمی کا مفاد ہے۔ (تعریف اسمی ہے) اور ثانی تعریف لفظی ہے۔

**تشریح** :- چوں کہ یہ بحث اکتساب کی چل رہی ہے اور اکتساب میں طلب شئ ہوتی ہے اور طلب کے لئے تین امور ضروری ہوتے ہیں، طالب، مطلوب، آلہ طلب، طالب و مطلوب کا مفہوم بالکل واضح ہے لہٰذا اس کی تشریح کی ضرورت نہیں ہے لیکن آلہ طلب میں خفاء ہے اس لئے شارح اس کی توضیح کر رہے ہیں۔



کہتے ہیں کہ وہ شئ جس سے دوسری شئ کو طلب کیا جائے اس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے، ومطلب میم کے کسرے کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے اور میم کے فتحہ کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے۔ ملاحسن کہتے ہیں کہ میم کے فتحہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔

ظاہر یہی ہے کہ بکسر المیم اسم آلہ ہے اور مقام کے مناسب یہی ہے اور اگر میم کے فتحہ کے ساتھ ہے تو یہ یا تو مصدر میمی ہے یا اسم ظرف ہے اس صورت میں اس کا اطلاق مجازاً آلہ طلب کے معنی میں ہوگا۔

**وامهات المطالب** :- امہات ام کی جمع ہے یہاں پر ام بول کر اصل کا معنی مراد لیا گیا ہے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اصول مطالب چار ہیں اول مطالب ما ہے ثانی اَیّ بالتشدید ہے ثالث ہَلْ ہے اور رابع لِمَ ہے یہ سارے مطالب آپس میں متبائن ہیں اور ان کے علاوہ اور بھی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن وہ سب انہیں کے تابع ہیں اور انہیں پر متفرع ہیں۔

**فما لطلب التصور بحسب الشرح** :- اب اس عبارت سے ہر ایک کی توضیح کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لفظ مَا سے کسی شئ کا تصور اور اس کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں شارحہ، حقیقیہ۔

ما شارحہ سے وجود شئ سے قطع نظر محض شئ کا تصور باعتبار مفہوم کے طلب کیا جاتا ہے عام ازیں کہ شئ خارج میں نہ پائی جائے جیسے کہ عنقاء ہے یا پائی جائے جیسے کہ انسان ہے تو جب وجود سے قطع نظر انسان اور عنقاء کے وجود کے علم سے پہلے ان کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو مسئول عنہ ان کا مفہوم ہوگا اب چاہے مفہوم کی تعبیر ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے لہٰذا ما شارحہ کے سوال کے جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص واقع ہوں گے پھر وہ تصور جو ما شارحہ سے حاصل ہوتا ہے اگر اول مرتبہ میں ذہن میں حاصل ہو یعنی حصول فی الذہن سے پہلے ذہن میں حاصل نہ ہو تو وہ تعریف رسمی کہلاتا ہے اور اگر اس کا حصول قوت مدرکہ سے اس صورت سے زائل ہو کر خزانہ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ یعنی ذہن میں حاصل ہوا ہے تو اسے تعریف لفظی کہتے ہیں مبحث معرفات میں اس کی بحث آرہی ہے۔

**او بحسب الحقيقة فحقيقية اى ان كان لطلب تصور شئ علم وجوده فى الخارج فتسمّى حقيقية لبيانها ذات الشئ الموجود فى الخارج التى تسمى حقيقة عندهم اما بالذاتيات او بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ايضا الا ان فى الاول لايشترط العلم بالوجود وفى الثانى يشترط ولكن يخرج من القسمين التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها لدخوله تحت مطلب اىّ.**

**ترجمہ** :- یا ما سے شئ کا تصور بحسب الحقیقت طلب کیا جائے گا تو ما حقیقیہ ہے یعنی اگر ما ایسی شئ کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں جس کا وجود جان لیا گیا ہو تو ما کا حقیقیہ نام رکھا جاتا ہے یا تصور شئ ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام اور رسم ناقص داخل ہوں گے مگر اول میں علم بالوجود شرط نہیں ہے اور ثانی میں شرط ہے لیکن دونوں قسموں

سے صرف فصل سے اور صرف خاصہ سے تعریف خارج ہو جائے گی اس کے مطلب ای کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے۔

**تشریح:-** اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ما سے کسی ایسی شی کا تصور بحسب الحقیقت مطلوب ہو جس کے وجود فی الخارج کا علم ہو تو ما کا نام حقیقیہ رکھا جاتا ہے حقیقیہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ما سے شی کی اس ذات کا بیان ہوتا ہے جس کا عند المناطقہ حقیقت نام ہوتا ہے لہٰذا ما حقیقیہ اس شی کے تصور کی طلب کے لئے ہے جس کے وجود کا علم ہو چکا ہو جیسے کہ انسان ہے کہ جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ انسان کا وجود ہے تو اب ما سے انسان کی حقیقت کا تصور طلب کیا جاتا ہے اب یا تو یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص آئے گا تاہم ما شارحہ اور حقیقیہ میں فرق ضرور ہے۔

ما شارحہ سے اس شی کا بھی تصور طلب کیا جاتا ہے جو معدوم ہو اور وہ شی موجود جس کے وجود کا علم نہ ہو اس کا بھی تصور مطلوب ہوتا ہے جب کہ ما حقیقیہ میں شی کے وجود کا علم ضروری ہے خلاصہ یہ ہے کہ شارحہ میں علم بالوجود شرط نہیں ہے اور یہ معدوم اور وجود غیر معلوم دونوں کو شامل ہے جب کہ حقیقیہ میں علم شی بالوجود ضروری ہے اور کبھی دونوں میں فرق بایں طور بیان کیا جاتا ہے کہ شارحہ میں حد کا ذکر حد کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ عنوان اور شرح اسم کی حیثیت سے ہوتا ہے برخلاف حقیقیہ کے۔

## ولكن يخرج من القسمين

اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا جا رہا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب حد ناقص اور رسم ناقص ما شارحہ کے مطلب کے تحت میں داخل ہیں تو صرف فصل یا صرف خاصہ سے جو تعریف ہوتی ہے وہ بھی ما شارحہ کے مطلب کے تحت میں مندرج ہوگی کیوں کہ یہ دونوں تعریفیں حد ناقص اور رسم ناقص ہی ہیں تو اب مناطقہ کا یہ کہنا کیوں کر صحیح ہوگا کہ صرف فصل یا صرف خاصہ سے تعریف ای کے مطلب کے تحت میں داخل ہوتی ہے۔

شارح اس وہم کا جواب پیش کرتے ہیں کہ تعریف بالفصل فقط اور تعریف بالخاصہ فقط ما شارحہ اور حقیقیہ سے خارج ہیں کیوں کہ یہ دونوں مطلب ای کے تحت میں داخل ہیں اور مطلب ما کے تحت جو حد ناقص اور رسم ناقص داخل ہیں وہ وہ ہیں جو ان دونوں کے علاوہ ہیں جیسے کہ شی کی تعریف جنس بعید اور فصل قریب سے ہو یا شی کی تعریف جنس بعید اور خاصہ سے ہو جیسے کہ انسان کی تعریف جسم ناطق سے یا جسم ضاحک سے۔

**ويتجه الاشكال ههنا بان لاحاجة لنا الى تحصيل ما الحقيقية فان ما الشارحة والهل البسيطة يغنى عنه اذ اقدم الاول على الثانى اقول وبالله التوفيق لو قصدا فراد مطلب واحد لهذه الحقيقية فالاولى ان يقسم مطلب اى ايضا الى مطلبين احدهما لطلب المميز للشئ بعد العلم بوجوده الخارجى والأخر بدون العلم به مع انهم لم يقسموه كما سياتى وايضا يدخل التعريف اللفظى تحت ما الشارحة والحقيقة كليهما فان التصور مرة ثانية فى المدركة ايضا قد يكون بعد**



**العلم بوجوده الخارجى وقد يكون بدونه فلعلهم لم يقسموه الى القسمين اكتفاءً بالهل البسيطة فكذلك كان الاحسن لهم ان يكتفوا على ما الشارحة فقط لئلا يكثر الاقسام فتامل.**

**ترجمہ:-** یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں ما حقیقیہ کی تحصیل کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ ما شارحہ اور ہل بسیطہ جبکہ اول کو ثانی پر مقدم کر دیا جائے ماء حقیقیہ سے بے نیاز کر دیتے ہیں، میں کہتا ہوں اور اللہ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ اگر مقصود اس حقیقت کی تحصیل کے لئے مطلب واحد کو منفرد لانا ہے تو بہتر یہ ہے کہ مطلب ای کی بھی دو مطلبوں کی طرف تقسیم کر دی جائے ایک وہ جو شی کے وجود خارجی کے علم کے بعد شی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو اور ثانی شی کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہی شی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو باوجودیکہ مناطقہ ای کی تقسیم نہیں کرتے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، نیز تعریف لفظی ما شارحہ اور حقیقیہ میں سے ہر ایک کے تحت میں داخل ہو جائے گی کیوں کہ شی کا ذہن میں دوسرے مرتبے میں تصور بھی کبھی شی کے وجود خارجی کے علم کے بعد ہوتا ہے اور کبھی پہلے ہوتا ہے پس امید یہی ہے کہ مناطقہ ای کی تقسیم دو قسموں کی طرف ہل بسیطہ پر اکتفاء کی غرض سے نہیں کرتے لہٰذا مناطقہ کے لئے احسن یہ ہے کہ ما شارحہ پر صرف اکتفاء کر لیں تاکہ اقسام کی کثرت نہ ہونے پائے۔

**تشریح:-** **ويتجه الاشكال** اس عبارت سے ملا حسن نے محقق دوانی کا وہ اعتراض جو شرح مطالع کے حاشیے میں موجود ہے پیش کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ما حقیقیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر ما شارحہ کو ہل بسیطہ پر مقدم کر دیا جائے تو ما حقیقیہ کا جو مفاد ہے وہ حاصل ہو جاتا ہے مثلاً جب زید ما ھو ہل موجود سے سوال کیا جائے تو اس وقت ما حقیقیہ کا جو کام تھا ما شارحہ اور ہل بسیطہ ایک ساتھ مل کر وہ پورا کر دیں گے تو اس صورت میں حقیقیہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

**اقول وبالله التوفيق** — اس اشکال کا بعض لوگوں نے جواب پیش کیا ہے ملا حسن نے اس عبارت سے اس جواب کا رد کیا ہے۔

اشکال مذکور کا بعض لوگوں نے جواب یہ دیا ہے کہ باوجود اس کے کہ محقق دوانی کا یہ قول خود انہیں کے اس قول کے معارض ہے جو ایک دوسرے مقام پر شرح تجرید کے حاشیے میں ایک معاصر سے مناظرہ کے جواب میں واقع ہے ہم کہیں گے کہ اشکال کا ماحصل یہ ہے کہ ما شارحہ کو جب ہل بسیطہ کے ساتھ حسب تفصیل مذکور ضم کر دیں گے تو اس انضمام سے ما حقیقیہ کا مفاد حاصل ہو جائے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر مقصود یہ ہے کہ انضمام سے قطع نظر ایک ایسے واحد اور منفرد مطلب کو لانا ہے جس سے شی کا تصور بحسب الحقيقة من حيث انها موجود حاصل ہو سکے انضمام کی ضرورت نہ ہو لہٰذا اگر ما شارحہ اور ہل بسیطہ مل کر ما حقیقیہ کے مفاد کا فائدہ دیتے بھی ہوں جب بھی یہ اس کو مقتضی نہیں ہے کہ ما حقیقیہ کو ختم کر دیا جائے لہٰذا ما کی حقیقیہ اور شارحہ کی طرف تقسیم ضروری ہے حقیقیہ سے استغناء نہیں ہوگا۔

ملا حسن اس جواب کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر مقصود یہی ہے کہ مطلب ما کو منفرد لانا ہے تو مناسب ہے کہ

مطلب ای کی بھی دو مطلبوں کی طرف تقسیم کر دی جائے ایک وہ جو شی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو شی کے وجود خارجی کے علم کے بعد اور ایک وہ جو شی کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہی اس کے ممیز کی طلب کے لئے ہو باوجود اس کے مناطقہ ای کی تقسیم دو مطلبوں کی طرف نہیں کرتے لہذا ما کی بھی حقیقیہ اور شارحہ کی طرف تقسیم نہیں ہوگی۔

**وایضا یدخل التعریف اللفظی:—** اس عبارت سے ملا حسن جواب مذکور پر ایک اور رد قائم کرتے ہیں کہ اگر مقصود افراد اور تقسیم ہو تو مناسب ہے کہ تعریف لفظی ماحقیقیہ اور شارحہ دونوں کے تحت ہو جائے کیوں کہ وہ تصور جو تعریف لفظی کا مفاد ہے کبھی ذہن میں شی کے وجود خارجی کے علم کے بعد ہوتا ہے اور کبھی شی کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہوتا ہے حالانکہ مناطقہ حضرات تعریف لفظی کو صرف ماشارحہ کے تحت داخل مانتے ہیں نہ کہ حقیقیہ کے تحت۔

**فلعلہم لم یفسروہ:—** اس عبارت سے ملا حسن عند القوم مطلب ای کی عدم تقسیم کی وجہ پیش کرتے ہیں کہ ممکن ہے کہ مناطقہ ای کی تقسیم اس لئے نہیں کرتے کہ انھوں نے ھل بسیطہ جو وجود شی کی تصدیق کے لئے آتا ہے اس پر اکتفاء کرلیا ہو لہذا قوم کے لئے احسن یہی ہے کہ ماشارحہ پر صرف اکتفا کرلیں اور ما کی تقسیم شارحہ اور حقیقیہ کی طرف نہ کریں کیوں کہ ماحقیقیہ کا جو مفاد ہے وہ ماشارحہ اور ھل بسیطہ کے انضمام سے حاصل ہو جاتا ہے تو اب تقسیم کی ضرورت ہی کیا ہے لہذا مناسب ہے کہ کثرت اقسام سے بچنے کے لئے ماشارحہ پر اکتفا کرلیا جائے۔

**فتامل —** ملا حسن نے فتامل سے اس امر کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بہر حال افراد اور تقسیم کی حاجت ہے کیوں کہ ماحقیقیہ کا جو مفاد ہے وہ انضمام سے حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ جب ہم شی کے مفہوم سے شی کا تصور کر لیتے ہیں اس کے بعد ہمیں اس کے وجود فی الخارج کا علم ہوتا ہے پھر شی کے وجود فی الخارج کے علم کے بعد ماحقیقیہ سے شی کا مخصوص تصور طلب کیا جاتا ہے عام ازیں کہ وہ تصور مخصوص بالکنہ ہو یا بالوجہ لہذا ماحقیقیہ کا مفاد یہ مخصوص تصور ہے جب کہ ھل بسیطہ سے صرف شی کا وجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے اور ماشارحہ سے شی کا صرف مفہوم حاصل کیا جاتا ہے خواہ وہ شی خارج میں موجود ہو یا نہ ہو تو شارحہ کے بسیطہ کے ساتھ انضمام سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہذا افراد اور تقسیم بہر حال ضروری ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ ای کی تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر ھل بسیطہ پر اکتفا صحیح ہے اس لئے کہ ھل بسیطہ سے وجود شی کا علم ہوگا اور ای سے شی کا ممیز طلب کیا جائے گا خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی۔

اب اگر کسی کے ذہن میں یہ خلجان پیدا ہو کہ افراد اور تقسیم کا قول اس وقت تام ہوگا جب کہ شارحہ کو بسیطہ پر مقدم کیا جائے لیکن اگر اس کا برعکس کر دیا جائے اور بسیطہ کو شارحہ پر مقدم کر دیا تو یہ بعینہ مطلب ماحقیقیہ ہے لہذا شارحہ اور حقیقیہ کی طرف تقسیم مستدرک ہے کوئی ضرورت نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ شارحہ سے مفہوم شی کا تصور



مطلوب ہوتا ہے جبکہ بسیطہ سے وجود شی کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے اور جب تک مفہوم شی متصور ہو جائے شی کا وجود فی نفسہ طلب ہی نہیں کیا جا سکتا لہذا بسیطہ کے شارحہ پر تقدیم کا حکم ہی نہیں لگایا جا سکتا اور تعریف لفظی کا ماشارحہ کے تحت دخول علی سبیل التوسع اور مجاز ہے اس اعتبار سے اگر تعریف لفظی کو ماحقیقیہ کے تحت بھی داخل کر دیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اقسام کی تکثیر ہوگی لیکن کثرت اقسام مطلق قبیح نہیں ہے اس لئے کہ تکثیر اقسام اگر کسی فائدہ پر مشتمل ہو تو پھر یہ ایک مستحسن امر ہے۔

**وای لطلب المميز بالذاتيات والعوارض هذا موافق لما ذكر في بحث الكليات الخمس و اما ماذكر في مطلب ما فهو مخالف له فان مطلب ما في ذلك المبحث منحصر في طلب الجنس والنوع والحد التام وههنا ذكر الرسوم ايضا والتعريف اللفظي فلعلهم تجوزوا ههنا هذا خلاصة ما في الحاشية.**

**ترجمہ:—** اور ای ذاتیات اور عوارض سے طلب ممیز کے لئے ہے یہ کلیات خمسہ میں جو مذکور ہے اس کے موافق ہے لیکن جو مطلب ما میں مذکور ہے وہ کلیات خمسہ میں مذکور کے مخالف ہے کیوں کہ مطلب ما اس بحث میں جنس، نوع، حد تام کی طلب میں منحصر ہے اور یہاں پر مطلب ما میں رسوم اور تعریف لفظی کا بھی ذکر ہے تو امید یہ ہے کہ انھوں نے ایسا مجازاً کیا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے جو حاشیہ میں ہے۔

**تشریح:—** اب یہاں سے دوسرے مطلب ای کی توضیح کی جاری ہے مصنف کہتے ہیں مطلب ای سے شی کا وہ ممیز طلب کیا جاتا ہے جو شی کا ذاتی ہو یا عرضی ہو۔ مثلاً جب سوال کیا جائے الانسان ای شیء ھو فی ذاتہ تو اس سوال کی غرض یہ ہوتی ہے کہ سائل انسان کا وہ ممیز طلب کرنا چاہتا ہے جو انسان کا ذاتی ہو اور انسان کو اس کے جمیع مشارکات فی الجنس القریب والبعید سے ممتاز کر دے لہذا اس سوال کے جواب میں ناطق بولا جائے گا جو انسان کو اس کے جمیع اغیار سے ممتاز کردے گا اور اگر یوں سوال کیا جائے الانسان ای شیء ھو فی عرضہ تو اس سوال سے سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ انسان کا وہ ممیز جاننا چاہتا ہے جو انسان کا عرضی ہو اور انسان کو اس کے جمیع مشارکات عرضیہ سے ممتاز کر دے لہذا اس سوال کے جواب میں ضاحک یا کاتب آئے گا جو انسان کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کر دیں گے۔

**ھذا موافق لما ذکر:—** اس عبارت سے شارح اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ مطلب ای کے جواب میں مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ ممیز ذاتی یا عرضی واقع ہوتا ہے یہ اس بحث کے عین مطابق ہے جو کلیات خمسہ میں فصل اور خاصہ کی بحث میں مذکور ہے لیکن مطلب ما کے سوال کے جواب میں جو مصنف نے وقوع حد کے ساتھ ہی ساتھ رسم اور تعریف لفظی کے وقوع کو بھی درست قرار دیا یہ اس کے منافی ہے جو کلیات خمسہ میں مذکور ہے جیسا کہ بحث کلیات خمسہ میں جنس کی بحث میں یہ بتایا گیا ہے کہ ماھو سے شی کی تمام حقیقت کے بارے میں سوال ہوتا ہے لہذا اگر سوال تمام ماھیت مختصہ کے بارے

میں ہوتا اگر سوال میں امر واحد شخصی کے بارے میں پوچھا گیا ہو تو نوع کا جواب میں وقوع ہوتا ہے اور اگر امر واحد کلی کے بارے میں پوچھا گیا ہو تو حد تام کا جواب میں وقوع ہوتا ہے جیسے زید ما ھو کے جواب میں انسان آتا ہے اور الانسان ما ھو کے جواب میں حیوان ناطق آتا ہے اور اگر سوال میں چند امور ذکر ہوں تو اگر وہ متفق الحقیقت ہیں تو بھی جواب میں نوع آتا ہے اور اگر مختلف الحقیقت ہیں تو سائل کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ وہ بتایا جائے کہ ان امور کی وہ کون سی تمام ماہیت ہے جو ان افراد مختلفہ کے مابین تمام مشترک ہے تو ایسے جواب میں جنس واقع ہوتی ہے جیسے کہ زید بکر خالد ما ھم کے جواب میں انسان آتا ہے اور الانسان والفرس والحمار ماھم کے جواب میں حیوان آتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلیات فن میں یہ کہا گیا ہے کہ ما کے سوال کا جواب حد، نوع اور جنس میں منحصر ہے جب کہ یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ رسم اور تعریف لفظی کا وقوع بھی ہوتا ہے لہٰذا یہ کلیات فن کے بیان کے خلاف ہے۔

**فلعلهم تجوزوا فيها** — شارح اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ حقیقت حال بالکل ایسے ہی ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے لیکن یہاں پر جو رسم اور تعریف لفظی کے وقوع کا قول اختیار کیا گیا ہے یہ بطور مجاز اور علی سبیل التوسع ہے کیوں کہ کبھی یہ ہوتا ہے کہ ذاتیات شی سے ما کا جواب آسان نہیں ہوتا جیسے کہ واجب تعالیٰ کے بارے میں اگر ما سے سوال ہو تو ذاتیات سے جواب نہیں دیا جا سکتا ہے اس دشواری کی وجہ سے مناطقہ نے جواب میں وسعت کرتے ہوئے رسم کو بھی جائز قرار دیا ہے یا مختلف اعتبارات کے پائے جانے کی وجہ سے حصر و تجویز میں جو منافات کا اعتراض قائم ہوتا ہے وہ اب دفع ہو گیا اسی طرح تعریف لفظی میں بھی اگرچہ تصور شی کی تحصیل نہیں ہوتی لیکن تعریف لفظی سے غرض صورت مخزونہ کا التفات ہوتا ہے یا بعد التصور کے ہے میں ہوتی ابتدائی بھی ما کے جواب میں واقع ہونے لگی نیز تعریف لفظی جس میں اس شی کا تصور مطلوب ہوتا ہے جس کے معنی کا علم نہ ہو اور مطلب ما میں داخل ہو اور تعریف لفظی میں بھی لفظ سے معنی سمجھا جاتا ہے تو مطلب ما میں وسعت کرتے ہوئے تعریف لفظی کے وقوع کا قول اختیار کر لیا گیا۔

وهل لطلب التصديق بوجود الشيء في نفسه فيسمى بسيطة او على صفة اخرى غير الوجود فيسمى مركبة فيقال في الاول هل زيد موجود ام لا وفي الثاني هل زيد قائم ام لا ثم المراد بالصفة التي هي غير الوجود أما اعم من ان يكون سابقا على الوجود كتقرر الماهية وتميزها وامكانها او مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تاخر الهل البسيطة عن المركبة او صفة متاخرة عنه فيلزم ان يكون الطالب للامكان داخلا تحت البسيطة وهو كما ترى والجواب على تحرير الاول باختيار الشق الاول واختيار انه لا يلزم تاخر مطلب هل المركبة عن البسيطة مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض انحائه او انهم لم يحكموا بالوجوب بل



حكموا استحسانا وعلى الثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشمل التقرر والامكان والتميز وحينئذ يكون مطلب الهل البسيطة مقدما على المركبة مطلقا۔

**ترجمہ:-** اور ھل صرف وجود شی کی تصدیق کی طلب کے لئے ہو تو اس کا نام بسیطہ رکھا جاتا ہے یا وجود شی کے علاوہ کسی دوسری صفت کی طلب کے لئے ہو تو اس کا نام مرکبہ رکھا جاتا ہے تو اول میں ھل زید موجود ام لا بولا جائے گا اور ثانی میں ھل زید قائم ام لا پھر وہ صفت جو وجود کے علاوہ ہے یا عام ہو گی یعنی یہ کہ وہ وجود پر سابق ہو گی جیسے کہ ماہیت کا ثبوت اور اس کی تمیز و امکان ہے یا صفت غیر الوجود ماہیت سے موخر ہو گی جیسے کہ قیام اور قعود تو اس صورت میں ھل بسیطہ کا مرکبہ سے متاخر لازم آئے گا یا صفت غیر الوجود وجود شی سے متاخر ہو گی تو لازم آئے گا کہ طالب امکان ھل بسیطہ کے تحت میں داخل ہو جائے جیسا کہ یہ تم دیکھ رہے ہو۔

اور جواب دو صورتوں پر ہے پہلی صورت شق اول کے اختیار پر مبنی ہے اور اس اختیار پر مبنی ہے کہ مطلب ھل مرکبہ کا متاخر بسیطہ سے مطلقاً لازم نہیں ہے بلکہ ھل مرکبہ کی بعض قسموں کا متاخر مراد ہے یا مراد یہ ہے کہ ھل مرکبہ کے متاخر کا حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ مناطقہ نے ھل مرکبہ کے متاخر کا حکم استحسانا لگایا ہے اور جواب کی دوسری صورت اعتراض کی شق ثانی کے تسلیم پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ مناطقہ نے وجود سے مراد علی سبیل المسامحۃ والتوسع نفس وجود لیا ہے اور وہ جو اس سے اوپر ہے تو اب یہ ماہیت کے ثبوت امکان اور تمیز وغیرہ کو شامل ہو جائے گا اس وقت مطلب ھل بسیطہ مطلب ھل مرکبہ پر مطلقاً مقدم ہوگا۔

**تشریح:-** یہاں سے مصنف مطالب تصدیقیہ میں سے جو سب سے پہلا مطلب اور اصل ہے یعنی ھل اس کی توضیح کرتے ہیں کہ مطلب ھل سے سائل کا مطلوب اور مقصود یا تو صرف وجود شی کی تصدیق ہو گا قطع نظر اس کے کہ وہ کسی صفت سے متصف ہو تو اسے ھل بسیطہ کہا جاتا ہے جیسے کہ ھل زید موجود ام لا یہاں سائل ھل بسیطہ سے صرف زید کے وجود کی تصدیق کا خواہاں ہے زید کی عالمیت یا کاتبیت وغیرہ کی تصدیق کا طالب نہیں ہے اور اگر سائل محض وجود شی کی تصدیق نہیں چاہتا بلکہ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ وجود شی کسی صفت سے متصف ہے تو اسے ھل مرکبہ کہا جاتا ہے مثلاً ھل زید قائم ام لا یہاں سائل کو وجود شی کی تصدیق پہلے سے ہی حاصل ہے لہٰذا اس سوال سے وہ زید کے وجود یا عدم کی تصدیق نہیں طلب کر رہا ہے بلکہ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ زید کا وجود نفس الامری صفت قیام سے متصف ہے یا نہیں زید قائم ہے یا نہیں اس سے معلوم ہوا کہ مطلب ھل کی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ، (۲) مرکبہ۔

خیال رہے کہ یہاں پر ھل کو بسیطہ یا مرکبہ کہنا اس کے مصداق کے پیش نظر ہے چوں کہ ھل بسیطہ کا مصداق بسیط ہوتا ہے اس لئے اسے ھل بسیطہ کہا جاتا ہے اور یہ اس لئے ہے کہ اس کا مصداق محض ذات شی کا وجود ہے لہٰذا یہاں صرف

ایک امر کا تحقق ہے اور ہیئت ترکیبی نہیں پائی جارہی ہے جبکہ مرکبہ کا مصداق ذات شئی کا وجود اور اس کا صفت قیام قعود وغیرہ سے اتصاف ہے لہذا یہاں ہیئت ترکیبی کا تحقق ہوگا اس وجہ سے اسے ھل مرکبہ کہا جاتا ہے۔

**ثم المراد بالصفة التی ھی غیر الموجود.**

اس عبارت سے شارح نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے کہ ھل مرکبہ وجود کے علاوہ صفت اخری کی طلب کے لئے ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اس صفت سے اگر مراد وہ صفت ہے جو وجود سے مقدم ہوتی ہے جیسے کہ ماھیت کا ثبوت نفس الامری یا ماھیت کا امکان یا اس کی تمیز ہے کیوں کہ تقرر ماھیت وجود پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ جب تک تقرر ماھیت نہیں معلوم ہوگا اس کا وجود طلب نہیں کیا جائے گا اسی طرح سے امکان کا بھی وجود پر تقدم ہوتا ہے کیوں کہ ممکن ہونے کے بعد ہی کوئی شئی موجود ہوسکتی ہے اور اس لئے بھی کہ ممکن جاعل کا محتاج ہوتا ہے جبکہ وجود جاعل سے بہرہ ور ہوتا ہے اور تمیز شئی وجود شئی سے اس لئے مقدم ہوتی ہے کہ کوئی شئی جب تک مشارکات سے متمیز اور متشخص نہیں ہوگی خارج میں پائی ہی نہیں جائے گی لہذا اس صورت میں لازم آئے گا کہ ھل بسیطہ جو صرف وجود شئی کی تصدیق کا طالب ہوتا ہے ھل مرکبہ سے متاخر ہوجائے ھل مرکبہ میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے جو وجود پر مقدم ہوتی ہے اور ایسا اس وجہ سے لازم آئے گا کہ جس سے صفت متقدمہ کو طلب کیا جائے وہ مقدم ہوگا اس سے جس سے صفت متاخرہ کو طلب کیا جارہا ہے لہذا ھل مرکبہ مقدم ہوجائے گا ھل بسیطہ پر حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ مناطقہ نے ھل بسیطہ کے مرکبہ پر تقدم کا حکم لگایا ہے اور اگر صفت زائد علی الوجود سے مراد وہ صفت ہے جو وجود فی نفسہ سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام قعود وغیرہ تو لازم آئے گا کہ وہ صفت جو وجود فی نفسہ پر مقدم ہوتی ہے جیسے کہ امکان تمیز وغیرہ وہ ھل بسیطہ کے تحت میں مندرج ہوجائے حالانکہ اس سے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے کسی صفت کا دخل نہیں ہوتا ہے۔

**والجواب علی نحوین** — یہاں سے ملاحسن نے جواب پیش کیا ہے جواب دو صورتوں پر مبنی ہے پہلی صورت یہ ہے کہ ہم اعتراض کی شق اول تسلیم کرتے ہیں اب اس سے ھل بسیطہ کا جو ھل مرکبہ پر تاخر لازم آرہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ عند المناطقہ ھل مرکبہ کا مطلقا ھل بسیطہ پر تاخر ضروری نہیں ہے بلکہ مرکبہ کی بعض قسمیں بسیطہ سے موخر ہوتی ہیں یا یہ جواب دیا جائے گا کہ مرکبہ کا تاخر امر وجوبی نہیں ہے بلکہ امر استحسانی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اعتراض کی شق ثانی تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرکبہ میں صفت زائد وجود شئی سے موخر ہوتی ہے اس صورت میں امکان، تمیز، ثبوت ماھیت وغیرہ کا جو بسیطہ میں داخل ہونا لازم آرہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ھل بسیطہ میں وجود سے علی سبیل التوسع وجود فی نفسہ سے زائد اور مافوق تمیز وامکان وغیرہ بھی مراد ہیں لہذا اس صورت میں ھل بسیطہ کا تقدم ھل مرکبہ پر علی سبیل الاطلاق ہوگا۔



اقول وباللہ التوفیق الانسب ان یقسم الھل البسیطة الی ثلثة اقسام الاول قسم لطلب الحمل الاولی فان الحمل الاولی قد یکون نظریا فلا بد له من مطلب الاتری ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوره بالکنه یمکن لنا السوال بانه ھل حیوان ناطق ام لا والثانی مایکون طالبا لمرتبة تقرر الماھیة التی ھی عبارة عن نفسھا التی ھی اثر الجعل البسیط بالذات والمؤلف بالتبع کما یقال ھل العنقاء متقرر فی الخارج وھذا التقرر وان کان ملازما للوجود لکنه مقدم علیه مغایر له والثالث مایکون طالبا للوجود وان یقسم الھل المرکبة الی قسمین الاول مایکون طالبا للصفة التی ھی غیر الوجود وھی متقدمة علیه کالامکان والثانی مایکون طالبا للصفة المتاخرة عنه کالقیام والقعود وھذه الاقسام متباینة الآثار والاحکام فللناظرین ان یفصلوھا ویقسموھا الیھا.

**ترجمہ:** — میں کہتا ہوں اور اللہ ہی کی توفیق سے ہے زیادہ مناسب یہ ہے کہ ھل بسیطہ کی تین قسموں کی طرف تقسیم کردی جائے پہلی قسم وہ ہے جو حمل اولی کی طلب کے لئے ہو کیوں کہ حمل اولی کبھی نظری ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک مطلب ضروری ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ انسان مثلا جب ہم اس کے تصور بالکنہ کا عدم فرض کرلیں تو ہمارے لئے یہ سوال ممکن ہوگا کہ الانسان ھل ھو حیوان ناطق ام لا دوسری قسم وہ ہے جو اس ماھیت کے ثبوت کے مرتبے کی طلب کے لئے ہو جو کہ نام ہے اس نفس ماھیت کا جو جعل بسیطہ کا بالذات اثر ہے اور جعل مرکب کا بالتبع جیسے کہ کہا جاتا ہے ھل العنقاء متقرر فی الخارج اور یہ ثبوت اگرچہ وجود کا ملازم ہے لیکن وجود پر مقدم ہے اور وجود کے مغائر ہے، تیسری قسم وہ ہے جو وجود نفس الامری کا طالب ہو۔

اور مناسب یہ ہے کہ ھل مرکبہ کی دو قسموں کی طرف تقسیم کی جائے پہلی قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو، جو وجود کی غیر اور اس پر مقدم ہے، دوسری قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو جو وجود سے متاخر ہو جیسے قیام اور قعود اور یہ قسمیں آثار واحکام کے اعتبار سے متبائن ہیں تو ناظرین کو چاہئے کہ اس کی تفصیل کریں اور ان قسموں کی طرف ھل کی تقسیم کردیں۔

**تشریح:** — ملاحسن اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ ھل کی اولاً دو قسمیں کی جائیں بسیطہ، اور مرکبہ پھر ھل بسیطہ کی تین قسمیں کی جائیں اور ھل مرکبہ کی دو قسمیں کی جائیں اس اعتبار سے ھل کی کل پانچ قسمیں ہوں گی، قسم اول وہ ہے جو حمل اولی کی طلب کے لئے ہو حمل اولی نام ہے اس کا کہ محمول بعینہ حقیقت موضوع ہو جیسے الوجود ھو الماھیت اس لئے کہ کبھی حمل اولی نظری ہوتا ہے تو اس کی تحصیل کے لئے ایک مطلب کی ضرورت ہوتی ہے جیسے کہ جب ہم انسان کے تصور بالکنہ سے واقف نہ ہوں تو ہمارے لئے یہ جائز ہوگا کہ ہم الانسان ھل ھو حیوان ناطق ام لا سے انسان کا تصور بالکنہ حاصل کریں حمل اولی کی نظریت کی مثال اشاعرہ کا قول الوجود ھو الماھیت ہے اور اہل حق کا

قول الوجود ھو الواجب ہے۔

قسم ثانی وہ ہے جو ثبوت ماھیت کی طلب کے لئے ہو جو نفس ماھیت ہی ہے اور جعل بسیط کا بالذات اور جعل مرکب کا بالتبع اثر ہے جیسے کہ بولا جاتا ہے هل العنقاء ثابت فی الخارج یعنی کیا عنقاء کا خارج میں ثبوت ہے۔

**وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود۔**

اس عبارت سے شارح نے مطلب مذکور پر ایک وھم کو دور کیا ہے وھم یہ ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود میں تلازم ہے تو چاہئے کہ طالب ثبوت کو طالب وجود کے تحت مندرج کر دیا جائے لہٰذا طالب ثبوت کا اختراع کر کے تین قسم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ملا حسن اس وھم کو دور کرتے ہیں کہ ثبوت اگرچہ وجود کا لازم ہے لیکن ثبوت وجود پر مقدم ہے تقدم زمانی کے طور پر کیونکہ ثبوت نام ہے نفس ماھیت کا جو کہ وجود کے لئے معروض ہے اور معروض عارض پر مقدم ہوتا ہے اور اس کے مغائر ہوتا ہے تیسری قسم وہ ہے جو وجود نفس الامری کا طالب ہو خواہ وہ خارج میں ہو یا ذہن میں۔

یہ تینوں ھل بسیطہ کی قسمیں ہیں اسی طرح ھل مرکبہ کی بھی دو قسمیں ہوں گی جن کے بسیطہ کے ساتھ انضمام سے پانچ قسمیں حاصل ہوں گی قسم اول وہ ہے جو اس صفت کی طلب کے لئے ہو جو وجود پر مقدم اور اس کے متغائر ہو جیسے کہ امکان تمیز وغیرہ دوسری قسم وہ ہے جو وجود سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام قعود وغیرہ۔

یہ ساری قسمیں متبائن الاثار والاحکام ہوتی ہیں ہر ایک کا حکم دوسرے سے مختلف اور جداگانہ ہوتا ہے لہٰذا مناطقہ کو چاہئے کہ مذکورہ طریقے پر ھل کی تفصیل اور اقسام خمسہ کی طرف تقسیم کریں۔

**ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق اى لطلب العلة لمجرد التصديق ولم يعتبر فيه علية ثبوت المطلوب فى نفس الامر او للامر فى نفسه اى او يكون فيه طلبا لعلة ثبوت المطلوب فى نفس الامر ايضا فالاول يسمى دليلا انيا والثانى دليلا لمّيا.**

**ترجمه:—** اور لم صرف تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتا ہے یعنی محض تصدیق کی علت کی طلب کے لئے آتا ہے اور اس میں نفس الامر میں مطلوب کے ثبوت کی علیت معتبر نہیں ہوتی یا نفس الامر کے اعتبار سے تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتا ہے یعنی اس میں مطلوب کے ثبوت کی علت نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب ہوتی ہے اول کا نام دلیل انّی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا نام دلیل لمّی رکھا جاتا ہے۔

**تشریح:—** یہاں سے شارح مطالب تصدیقیہ میں سے دوسرا مطلب لم کی توضیح وتشریح کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لم کبھی صرف تصدیق کی علت طلب کرنے کے لئے آتا ہے جس میں ثبوت مطلوب فی نفس الامر کی علیت ملحوظ نہیں ہوتی اور کبھی نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب کے ثبوت کی علت کا طالب ہوتا ہے کہ جس طرح سے وہ تصدیق کی علت ہے



ویسے ہی تصدیق کے نفس الامر میں ثابت ہونے کی بھی علت ہے پہلے کے اعتبار سے اس کا نام دلیل انی رکھا جاتا ہے اور ثانی کے اعتبار سے دلیل لمّی۔

دلیل انی جیسے لم كان هذا متعفن الاخلاط تو اس کے جواب میں کہا جائے گا لانه محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط تو یہاں پر محموم صرف قیاس میں تعفن اخلاط کی علت ہے نہ کہ نفس الامر میں بلکہ نفس الامر معاملہ میں برعکس ہے۔

دلیل لمّی جیسے لم كان هذا محموم تو اس کے جواب میں بولا جائے گا لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم تو یہاں پر تعفن قیاس کے ساتھ ہی ساتھ نفس الامر میں بھی محموم کی علت ہے۔

صناعات خمس یعنی برھان، جدل، خطابت، شعر، سفسطہ کی بحث میں دلیل لمی اور انی کی بحث پیش کی گئی ہے یہاں ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

**برھان لمّی:—** وہ برھان ہے جس میں حد اوسط ذہن کی طرح واقع میں بھی نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کی علت ہو جیسے العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث اس مثال میں حد اوسط متغیر جس طرح ذہن میں حدوث عالم کی علت ہے یوں ہی نفس الامر اور واقع میں بھی علت ہے یعنی جیسے ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا جو اعتقاد متحقق ہے اس کی علت متغیر ہے یوں ہی واقع میں بھی عالم کے لئے جو حدوث ثابت ہے اس کی بھی علت متغیر ہے۔

**برھان انّی:—** وہ برھان جس میں حد اوسط نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کے لئے صرف ذہن میں علت ہو جیسے الاسد سباع وكل سباع حرام فالاسد حرام اس میں حد اوسط سباع صرف ذہن میں حرمت اسد کی علت ہے کیوں کہ واقع میں حرمت اسد کی علت سباع نہیں ہے بلکہ حکم شرع ہے اور جیسے زید سریع النبض وکل سریع النبض محموم فزید محموم زید کی نبض تیز چل رہی ہے اور جس کی نبض تیز چلے اس کو بخار ہے لہٰذا زید کو بخار ہے اس قیاس میں حد اوسط سرعت نبض صرف ذہن میں محمومیت زید کی علت ہے واقع میں نہیں ہے۔

**واما مطلب من وكم وكيف واين ومتى فهى اما ذنابات اى توابع للاى ان كان المقصود بها طلب التمييز التصورى فان استعمال هذه الكلمات واقع فى هذا المقصود ايضا ففى الاول يكون المقصود التمييز الشخصى مثلا اى التعيين من بين الاشخاص وفى الثانى التمييز الكمّ اى التعيين من حيث المقدار او العدد وفى الثالث تمييز الكيفية اى تعينها من جهة الصحة او المرض مثلا وفى الرابع تمييز المكان اى تعيينه من المسجد والسوق وفى الخامس تمييز الزمان اى تعيينه من اليوم والامس او مندرجة فى الهل المركبة ان كان**

المقصود منها التصديق وھو ایضا قد یکون مقصودا منھا.

**ترجمہ:-** لیکن مطالب من، کم، کیف، این، متی۔ تو یہ یا تو اق کے توابع ہیں اگر ان سے مقصود تمیز تصوری کی طلب ہو کیوں کہ ان کلمات کا استعمال اس مقصود میں بھی واقع ہے تو اول میں مقصود تمیز شخصی ہوتی ہے یعنی اشخاص کے مابین تعین اور ثانی میں تعین کمی ہوتی ہے یعنی مقدار اور عدد کی حیثیت سے تعین اور ثالث میں تمیز کیفیت ہوتی ہے یعنی صحت اور مرض کی جہت سے تعین اور رابع میں تمیز مکانی ہوتی ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے تعین اور خامس میں تمیز زمانی ہوتی ہے یعنی آج کل اور اس کے لحاظ سے تعین یا یہ ھل مرکبہ میں مندرج ہوں گے اگر ان سے تصدیق مقصود ہو اور ان سے کبھی یہ بھی مقصود ہوتا ہے۔

**تشریح:-** اب تک وہ مطالب مع تعریفات مذکور ہوئے جو امہات اور اصول تھے اب یہاں سے وہ مطالب ذکر کئے جارہے ہیں جو فروعات کے درجے میں ہیں اور اصول کے توابع ہیں اور وہ یہ ہیں من، کم، کیف، این، متی،

**اما ذنابات ای توابع للای:-** ذنابات ذنابۃ کی جمع ہے اور از روئے لغت کے ذنب دم کو کہتے ہیں چوں کہ دم حیوان کے پچھلے حصے میں ہوا کرتی ہے اس معنیٰ حقیقی سے مشابہت کی وجہ سے تابع شئی کو بھی ذنب الشئی کہا جاتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ مطالب مذکورہ کبھی تو ای کے توابع بن کر مستعمل ہوتے ہیں جبکہ ان سے مقصود کوئی امر تصوری ہو اور اگر ان سے مطلوب تصدیقی ہو تو یہ ھل مرکبہ کے تحت میں آتے ہیں اب ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔

من سے اشخاص وافراد کے درمیان امتیاز مقصود ہوتا ہے جیسے کہ جب سوال کیا جائے من ھذا یعنی ای شخصی ھو تو جواب افراد کے درمیان کسی فرد معین کی تعیین سے دیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا زید اور ثانی یعنی کم سے ہے عدد اور مقدار کی حیثیت سے تمیز مطلوب ہوتی ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے کم ھذہ الصبرۃ من الحنطۃ یا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کم آتینا ھم من آیۃ تو ان کے جواب میں بالترتیب متکممات کو متعین کر دیا جائے گا اور ثالث یعنی کیف صحت و مرض کی حیثیت سے شئی کی تعیین کے لئے آتا ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے گا کیف حالک تو جواب دیا جائے گا انا علیل یا جواب دیا جائے گا انا صحیح اور رابع یعنی این مکان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے شئی کی تعیین کے لئے آتا ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے این زید فی المسجد او فی السوق تو جواب دیا جائے گا فی المسجد اور خامس یعنی متی زمان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی اس سے یوم اور اس کے لحاظ سے تعیین مطلوب ہوتی ہے جیسے جب یوں سوال کیا جائے متی خرج الامیر فی الیوم او الامس تو جواب دیا جائے گا امس. مثلاً

خیال رہے کہ یہ الفاظ دوسرے مقاصد کے لئے بھی آتے ہیں جیسا کہ ان کے مباحث میں تفصیل مذکور ہے۔

☆☆☆